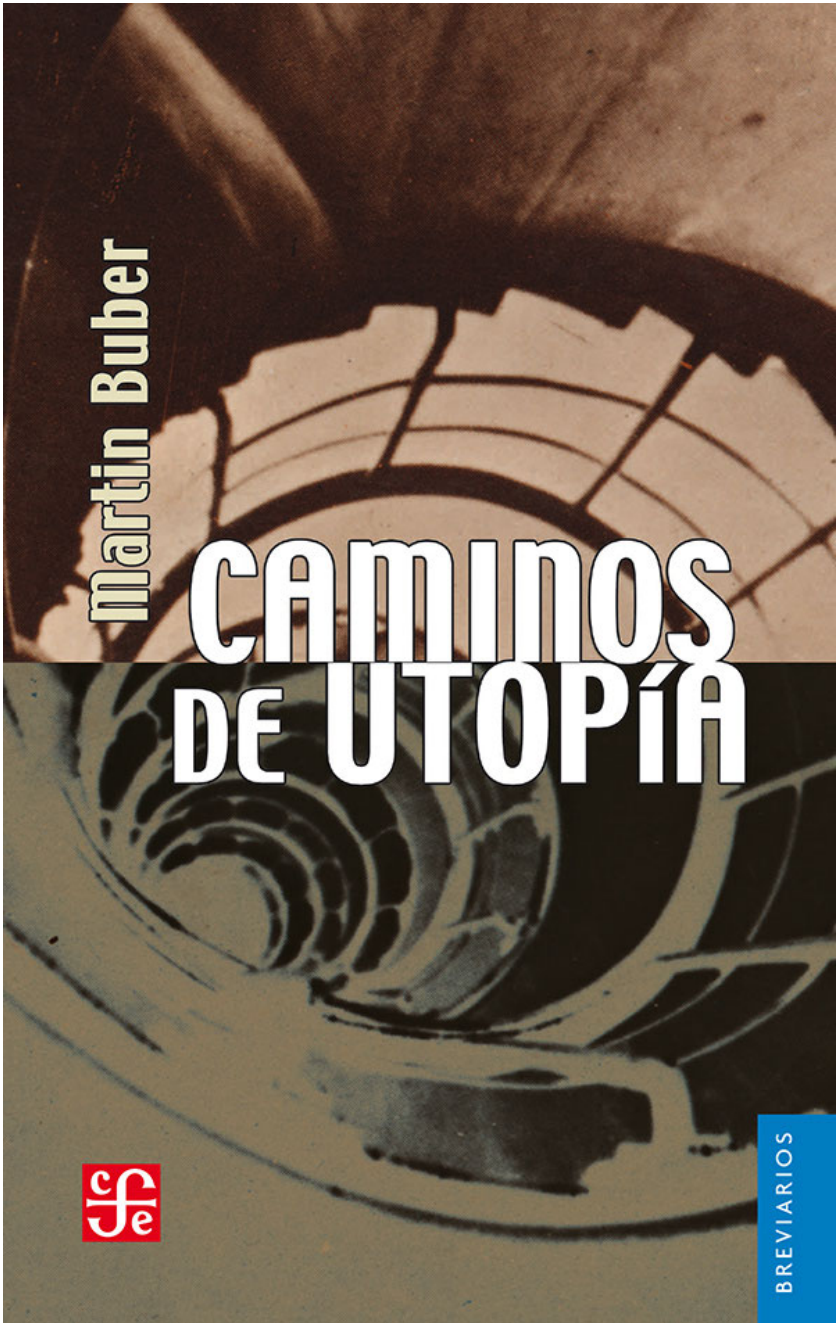


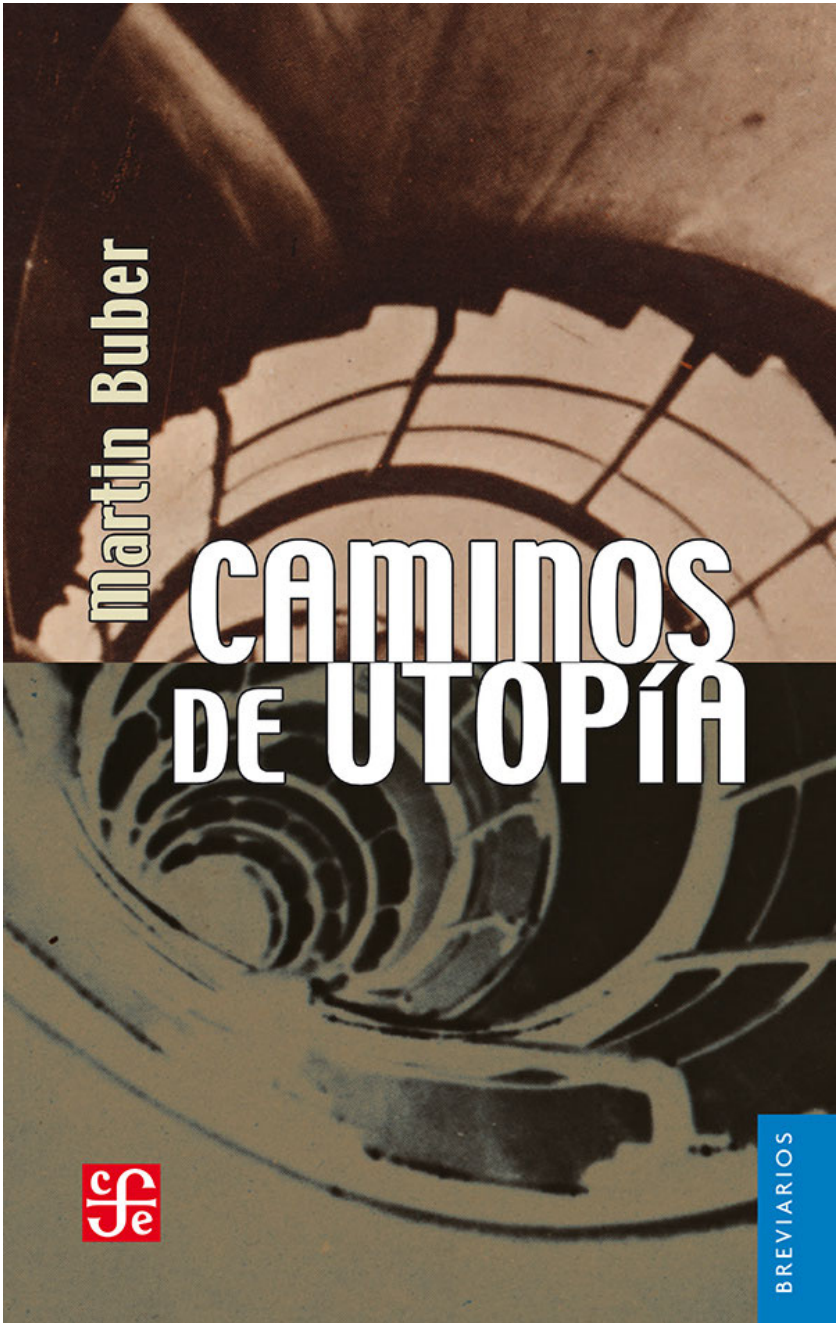


Martin Buber

CAMINOS DE UTOPIA



BREVIARIOS



Martin Buber

CAMINOS DE UTOPIA



BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

104

Traducción de

J. ROVIRA ARMENGOL

Martin Buber

Caminos de Utopía



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en alemán, 1950

Primera edición en español, 1955

Séptima reimpresión, 2014

Primera edición electrónica, 2015

© Martin Buber State, 1947

Título original: Pfade in Utopia

D. R. © 1955, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e

internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2731-5 (ePub)

Hecho en México - Made in Mexico

PRÓLOGO

Este libro nació de la intención de exponer genéticamente las ideas de lo que Marx y los marxistas denominaron “socialismo utópico”, y, en particular, su postulado de una renovación de la sociedad por renovamiento de su tejido celular. No me proponía dar una visión de conjunto del desarrollo de una idea, sino diseñar la imagen de una idea en proceso de desarrollo. Para la formación de este cuadro, como para todo cuadro en general, la cuestión fundamental es decidir qué debe omitirse. Del enorme material, me pareció que sólo debía incluirse lo pertinente al estudio de la idea. Lo importante no son las afluencias, sino la corriente única a la cual desembocan finalmente. Observando su desarrollo a través de la historia del espíritu, surge ante nosotros la idea misma.

Otra perspectiva, bien que sólo reducida, había que abrir aún: la que mostrara los ensayos para realizar la idea, ensayos audaces, pero problemáticos. Sólo después se ofrecía margen para exponer críticamente la relación teórica y práctica del marxismo con la idea de la renovación estructural, relación que al comienzo del libro únicamente podía indicarse a modo de introducción. Luego, y partiendo de eso, me correspondía hablar de un intento en particular, cuyo conocimiento directo me indujo a redactar este libro; fiel a mi propósito, no lo describí ni relaté, sino que me limité a esclarecer su conexión intrínseca con la idea, convencido de que es un intento que no fracasó.

Un capítulo final resume mis propias relaciones con la idea que, hasta ahí, sólo habían sido expresadas entre líneas. Además, también era preciso señalar su importancia para el momento histórico actual.

Este libro quedó terminado en la primavera de 1945; al año siguiente se publicó su edición hebrea.

MARTIN BUBER

Jerusalén, primavera de 1950.

EL CONCEPTO

Entre los capítulos del Manifiesto comunista que más intensamente influyeron en las generaciones subsiguientes y hasta nuestros días, figura el titulado “El socialismo y comunismo crítico-utópico”.

Como es sabido, Marx y Engels fueron encargados por la “Liga de los Justos” para “formular una profesión de fe comunista” (un proyecto de Moisés Hess había sido rechazado a causa de la oposición de Engels), importante labor preliminar para la convocatoria, proyectada para 1848, de un Congreso Comunista General y de la “Unión de todos los Oprimidos”. Según instrucciones de la directiva de la Liga, en él debía fijarse también la “posición con respecto a los partidos sociales y comunistas”, es decir: deslindar y expresar las diferencias esenciales con respecto a tendencias afines, y al decirlo así se pensaba, sobre todo, en los fourieristas, “esos hombres triviales”, como se les llama en el proyecto de declaración que el órgano central presentó al Congreso de la Liga en Londres. En el Proyecto, que entonces elaboró Engels, no se habla aún de socialistas o comunistas “utópicos”; solamente leemos de hombres que proyectan “grandiosos sistemas de reforma”, “que con el pretexto de reorganizar la sociedad, quieren conservar las bases de la sociedad actual y con ellas esa misma sociedad”, por lo cual se les califica de “socialistas burgueses” que es preciso combatir, calificación que en la redacción definitiva se aplicó esencialmente a Proudhon. La distancia entre el proyecto de Engels y la redacción final, que en lo esencial proviene de Marx, es enorme. Los “Sistemas”, entre los cuales se mencionan los de Saint-Simon, Fourier, y Owen (en el proyecto de Marx se nombraba también a Cabet, Weitling y hasta a Babeuf como autores de semejantes sistemas), se tratan como frutos de una época en que todavía no se había desarrollado la industria y, por lo tanto, tampoco el proletariado; por consiguiente, era imposible que se comprendiera y dominara el problema “proletariado”, antes bien, aparecieron precisamente esos sistemas que no podían ser sino inventados, fantásticos, utópicos y que en el fondo proponían la abolición de una diferencia de clases que precisamente empezaba a

desarrollarse, diferencia que un día habrá de provocar la “transformación general de la sociedad”. Marx se limita a formular de nuevo aquí lo que poco antes había proclamado en la obra polémica contra Proudhon: “Esos teóricos son utopistas, tienen que buscar ciencia en su espíritu porque todavía no han llegado al punto de que les baste con rendirse cuentas de lo que sucede ante sus ojos y convertirse en sus portavoces”. Se reconoce que la crítica de las condiciones existentes, sobre la cual se edifican los sistemas, es valioso material de ilustración; en cambio, todo lo que de positivo contienen está condenado a perder todo valor práctico y toda justificación teórica a lo largo del desarrollo histórico.

Sólo podremos calibrar el carácter político de esa declaración dentro del movimiento socialista-comunista de entonces percatándonos de que estaba dirigida contra las concepciones que habían imperado en la propia “Liga de los Justos” y que fueron suplantadas por las ideas de Marx. Doce años después de la publicación del Manifiesto comunista, Marx las calificó de “doctrina secreta” formada por una “mezcolanza de socialismo o comunismo franco-inglés y filosofía alemana”, a la cual oponía él “la comprensión científica de la estructura económica de la sociedad burguesa como única base teórica sostenible”. Lo que se pretendía entonces era —como dice él— mostrar que “no es cuestión de llevar a la práctica cualquier sistema utópico, sino de colaborar conscientemente en el proceso histórico de transformación de la sociedad que se opera ante nuestros ojos”. Por lo tanto, el capítulo del Manifiesto que impugnaba el “utopismo” tenía el significado de un acto de política interior en la acepción más genuina de la palabra: la terminación victoriosa de la lucha que Marx, secundado por Engels, había sostenido inicialmente en la misma “Liga de los Justos” (que ahora se llamó “Liga de los Comunistas”) contra las demás tendencias que se denominaban a sí mismas, o eran denominadas comunistas por otros. El concepto “utópico” fue el último y más afilado dardo que se disparó en esa lucha.

Acabo de decir: “secundado por Engels”. Sea como fuere, no debe omitirse aquí una alusión a algunas líneas de la introducción que Engels puso a su traducción de un fragmento de las obras póstumas de Fourier unos dos años antes de redactarse el Manifiesto. También en ella se habla de las doctrinas que en el Manifiesto se rechazan

como utópicas; se cita también a Fourier, Saint-Simon y Owen y se distingue igualmente entre la valiosa crítica de la sociedad existente y la “esquemmatización”, mucho menos enjundiosa, de la futura; pero previamente se dice: “lo que los franceses e ingleses dijeron hace ya diez, veinte y hasta cuarenta años —y lo dijeron muy bien, muy claramente, en un hermoso lenguaje— los alemanes al fin lo han aprendido y hegelianizado ahora, desde hace un año, o, en el mejor de los casos, se lo inventaron de nuevo a posteriori y lo hicieron imprimir en una forma mucho peor, más abstracta, como si fuera una invención totalmente nueva”. Y Engels añade literalmente: “No exceptúo de esto mis propios trabajos”. Por lo tanto, la lucha se entabla también contra el pasado propio. Pero más importante todavía es el siguiente juicio: “Fourier construye el futuro después de haber examinado debidamente el pasado y el presente”. Esto tiene que confrontarse con lo que el Manifiesto expone contra el utopismo. Y no debe olvidarse que el Manifiesto se escribió no más de diez años después de la muerte de Fourier.

Lo que treinta años después del Manifiesto escribió Engels en su libro contra Dühring, precisamente sobre aquellos mismos “tres grandes utopistas”, y lo que poco después incluyó con algunos complementos en la obra *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (“Evolución del socialismo de la utopía a la ciencia”), que tanta influencia tuvo, constituye sencillamente una elaboración de lo que figura ya en el Manifiesto. Inmediatamente nos sorprende que sólo se trate de nuevo a los mismos tres hombres, “los fundadores del socialismo”, precisamente los que eran “utopistas” “porque no podían ser otra cosa en una época en que la producción capitalista estaba todavía poco desarrollada”, aquellos que se veían obligados a “construir imaginariamente los elementos de una sociedad nueva, ya que esos elementos no se manifestaban todavía palpablemente en la sociedad antigua misma”. ¿No habían aparecido, en los treinta años transcurridos entre el Manifiesto y el Anti-Dühring, socialistas que, según la opinión de Engels, merecían, al mismo tiempo, el calificativo de “utopistas” y atención, pero a quienes no podían concederse aquellas circunstancias atenuantes, puesto que en su época las relaciones económicas se habían desarrollado ya y “los problemas sociales” ya no estaban “ocultos”? De Proudhon, para mencionar sólo al más grande (uno de cuyos libros anteriores: *Las contradicciones económicas o la filosofía de la*

miseria había combatido Marx, aun antes del Manifiesto, en su famosa polémica), habían aparecido entre tanto una serie de obras importantes que no podían ser pasadas por alto por una doctrina científica de las relaciones y problemas sociales; ¿no figuraba también él (de cuya obra impugnada por Marx había tomado, por otra parte, el Manifiesto comunista el concepto de “utopía socialista”) entre los utopistas, y precisamente entre aquellos que no podían justificarse? Sin duda, en el Manifiesto era mencionado como ejemplo de los “socialistas conservadores o burgueses”; en la obra polémica había declarado Marx que Proudhon estaba muy por debajo de los socialistas “porque no tiene bastante valor ni bastante comprensión para elevarse por encima del horizonte de la burguesía, aunque sólo fuera especulativamente”; después de la muerte de Proudhon aseguró primero en una necrología oficial que debería suscribir todavía ahora todas las palabras de ese juicio, y un año después expuso en una carta que Proudhon había “causado un daño enorme” y que con “su pseudo crítica y su pseudo oposición contra los utopistas” había sobornado a la juventud y a los obreros. Pero de nuevo, un año después, y nueve años antes del Anti-Dühring, escribe Engels en una de las siete reseñas que publicó anónimamente sobre el primer volumen del Capital que Marx “pretendía dar a las tendencias socialistas la base científica que hasta entonces no habían logrado darles Fourier ni Proudhon, ni siquiera Lassalle”, de lo cual se desprende claramente qué rango atribuía a Proudhon a pesar de todo. ¿Y mucho antes, en la época anterior a la polémica de Marx? En 1844, Marx y Engels (en La sagrada familia) encontraron en la obra de Proudhon sobre la propiedad un progreso científico “que revoluciona la economía política y por vez primera hace realmente posible una verdadera ciencia de la economía política”; además, declararon que no sólo escribía en interés de los proletarios, sino que él mismo era proletario y que su obra era “un manifiesto científico del proletariado francés” de “importancia histórica”. Inclusive, en un artículo anónimo de mayo de 1846, Marx lo calificó de “comunista”, precisamente en un contexto del cual se desprende que Proudhon era todavía a sus ojos un comunista representativo, aproximadamente medio año antes de que comenzara a redactar la polémica. ¿Qué ocurrió, entre tanto, que decidiera a Marx a modificar tan radicalmente su juicio? Es verdad que se habían publicado las Contradictions de Proudhon, pero esta obra no

constituye una modificación decisiva de sus opiniones; además, la violenta polémica contra la “Utopía” comunista (calificativo con que Proudhon alude a lo que nosotros denominamos “colectivismo”) es sólo una forma elaborada de la crítica de la communauté que puede leerse en el primer tratado —tan ensalzado por Marx— sobre la propiedad (1840). Pero antes de publicarse las Contradictions había rechazado Proudhon la invitación de Marx a una cooperación. La situación se nos hace más clara aún cuando leemos lo que después de estallar la guerra escribe Marx a Engels en julio de 1870: “Los franceses necesitan palos. Si triunfan los prusianos, la centralización del state power será provechosa para la centralización de la clase obrera alemana. Además, la preponderancia alemana trasladaría de Francia a Alemania el centro de gravedad del movimiento obrero de Europa occidental, y basta comparar el movimiento en ambos países, desde 1866 hasta la actualidad, para ver que la clase obrera alemana es superior a la francesa desde el punto de vista teórico y por su organización. Su preponderancia sobre la francesa en el escenario mundial sería al propio tiempo la preponderancia de nuestra teoría sobre la de Proudhon, etc.” Se trata, pues, en sentido eminente, de una actitud política. Por consiguiente, debe considerarse consecuente el hecho de que poco después Engels, en una polémica contra Proudhon (Sobre la cuestión de la vivienda), lo califique de puro diletante, ignorante y perplejo frente a la economía, que predica y se lamenta “allí donde nosotros demostramos”. Además, presenta claramente a Proudhon como utopista: el “mejor mundo” que él construye, queda “aplastado en capullo por el pie del desarrollo industrial en su avance”.

Me he detenido bastante en este tema porque es la mejor manera de poner en claro algo importante. Al principio, Marx y Engels llamaban utopistas a aquellos cuyas ideas habían precedido al decisivo desarrollo de la industria, al proletariado y a la lucha de clases y que no pudieron, por lo tanto, tener en cuenta estos factores; luego se aplicó el concepto sin distinción a todos aquellos que, según Marx y Engels, no querían, o no podían —o no podían ni querían— tomar en cuenta esos factores.

Desde entonces, el calificativo de “utopista” pasó a ser el arma más fuerte en la lucha del marxismo contra el socialismo no marxista. Ya

no se piensa en demostrar a cada momento el acierto de la opinión propia contra la del adversario; por regla general, se encuentra en el campo propio, por principio y exclusivamente, la ciencia y, por consiguiente, la verdad; y en el campo ajeno se encuentra, por principio y exclusivamente, la utopía y, por consiguiente, el engaño. En nuestra época, ser “utopista” significa: no estar a la altura del desarrollo industrial moderno; lo que el desarrollo industrial moderno sea lo enseña el marxismo. Respecto de aquellos utopistas “prehistóricos”: Saint-Simon, Fourier y Owen, declaró Engels en 1850 en la Guerra de los campesinos alemanes que el socialismo teórico alemán no olvidaría nunca que se apoyaba sobre los hombros de esos hombres “que a pesar de todas sus fantasías y de todo su utopismo figuran entre los talentos más importantes de todas las épocas y que anticiparon genialmente innumerables verdades cuya exactitud verificamos ahora científicamente”. Pero ya no se piensa en la posibilidad —y eso es una política consecuente— de que precisamente ahora vivan hombres, conocidos o desconocidos, que anticipen verdades cuya exactitud habrá de verificarse por la ciencia en el futuro, antes bien, en la actualidad “la ciencia” —es decir, una tendencia científica que, como ocurre no pocas veces, se identifica con la ciencia en general— está decidida a declararlas inexactas, como lo hizo también en su época con aquellos “fundadores del socialismo”. Aquellos eran utopistas precursores; éstos son utopistas de estorbo. Aquellos preparaban el camino a la ciencia; éstos se lo obstruyen. Pero, por suerte, basta calificarlos de utopistas para hacerlos inocuos.

Permítaseme citar una pequeña experiencia personal como ejemplo de este método: pulverizar al adversario colocándole una etiqueta. En el día de Pentecostés de 1928 se celebró en Heppenheim, donde yo residía entonces, un cambio de opiniones, entre delegados socialistas procedentes principalmente de grupos religiosos, sobre la posibilidad de fomentar de nuevo las fuerzas internas del hombre en las cuales se apoya la fe en la renovación socialista.¹ En mi discurso, en el cual me ocupé en particular de las cuestiones sumamente concretas y ordinariamente preteridas de la descentralización y de la forma de trabajo, dije: “No debe tratarse de utópico aquello en que todavía no hemos puesto a prueba nuestra fuerza”. Esto no me ahorró una observación crítica del presidente, que sencillamente me encasilló entre los utopistas y así

me eliminó.

Pero para que el socialismo salga del callejón sin salida en que se ha metido, hay que examinar el verdadero contenido del tópico “utopistas”.

¹ Las actas se publicaron en Zürich en 1929 con el título “Socialismo a base de la fe”.

EL ASUNTO

Las utopías que figuran en la historia espiritual de la humanidad revelan a primera vista lo que tienen de común: son cuadros, y, por cierto, cuadros de algo que no existe, que es solamente imaginario. En general, se suele calificarlos de cuadros-fantasía, pero eso no basta para definirlos. Esa fantasía no divaga, no va de un lado a otro impulsada por ocurrencias cambiantes, sino que se centra con firmeza tectónica en derredor de algo primordial y originario que esa fantasía tiene que elaborar. Ese algo primordial es un deseo. La imagen utópica es un cuadro de lo que “debe ser”, lo que el autor de ella desearía que fuese real. Se suele hablar también de que las utopías son imágenes de deseos, mas tampoco con eso se ha dicho bastante. Al decir “imagen del deseo” pensamos en algo que sube de las profundidades del inconsciente y en forma de sueño, de sueño de vigilia, de “veleidad”, que ataca por sorpresa al alma desprevenida y quizá luego será llamado y ampliado por ella misma. El deseo utópico generador de imágenes, aunque como todo lo que crea imágenes está enraizado en la profundidad, no tiene a través de la historia del espíritu nada que ver con el instinto o con la autosatisfacción. Va unido a algo sobrepersonal que se comunica con el alma, pero que no está condicionado por ella. Lo que en él impera es el afán por lo justo, que se experimenta en visión religiosa o filosófica, a modo de revelación o idea, y que por su esencia no puede realizarse en el individuo, sino sólo en la comunidad humana. La visión de lo que debe ser, por independiente que a veces aparezca de la voluntad personal, no puede separarse empero de una actitud crítica ante el modo de ser actual del mundo humano. El sufrimiento que nos causa un orden absurdo prepara al alma para la visión, y lo que en ésta ve robustece y ahonda la comprensión que tiene de lo equivocado. El afán de que se realice lo contemplado configura la imagen.

En la revelación, la visión de lo justo se consume en la imagen de un tiempo perfecto: como escatología mesiánica; en la idea, la visión de lo justo se consume en la imagen de un espacio perfecto: como utopía. Por su esencia, la primera trasciende lo social, se

ocupa del hombre como creación y hasta de lo cósmico; la segunda permanece circunscrita por el ámbito de la sociedad, aunque a veces entraña en su imagen una transformación interna del hombre. Escatología significa consumación de la creación; utopía, desenvolvimiento de las posibilidades que encierra la convivencia humana en un orden “justo”. Hay otra diferencia más importante aún. Para la escatología —aunque en su forma elemental, profética, prometa al hombre una participación activa en la llegada de la redención—, el acto decisivo viene de arriba; para la utopía, todo está sometido a la voluntad consciente del hombre, y hasta puede calificársela de imagen de la sociedad esbozada como si no hubiera otros factores que esa voluntad. Pero ninguna de las dos anda por las nubes: así como pretenden despertar o intensificar en su oyente o lector la relación crítica con el presente, quieren también mostrarle la perfección con la fuerza luminosa de lo absoluto, pero como algo a lo cual lleva un camino activo desde el presente. Y lo que como concepto parecería imposible, suscita como imagen todo el poder de la fe, determina el propósito y el plan. Es capaz de esto porque está aliado con fuerzas existentes en las profundidades de la realidad. La escatología, si es profética, y la utopía, si es filosófica, tienen carácter realista.

La época de la Ilustración y la que le siguió arrebataron progresivamente a la escatología religiosa su esfera de acción; en el transcurso de diez generaciones se hizo cada vez más difícil para el hombre creer que en un momento futuro un acto divino redimirá al mundo humano, es decir, que dará sentido a lo absurdo y lo transformará de disorde en armónico; esa incapacidad se ha acrecentado considerablemente hasta adquirir el carácter de imposibilidad física, tanto en los hombres de creencias religiosas como en los incrédulos, con la sola diferencia de que esa incapacidad queda encubierta en la conciencia de los primeros porque siguen vinculados con la tradición. Por otra parte, la era de la técnica maquinista y del estallido de los antagonismos sociales ha ejercido un profundo influjo sobre la utopía. Bajo el influjo de la orientación pantécnica del espíritu, también la utopía se torna a menudo totalmente técnica; la voluntad humana consciente, su base desde siempre, se entiende ahora en sentido técnico; al igual que a la naturaleza, se pretende también dominar a la sociedad mediante el cálculo y la construcción técnica. Pero esta sociedad con sus

contradicciones se presenta ahora al hombre como cuestión ineluctable: todo pensamiento sobre el futuro y todos los planes sobre el futuro tienen que buscarle solución, y también en la utopía, la planeación política y cultural quedan postergadas ante la tarea de esbozar un orden “correcto” de la sociedad. Pero en este punto el pensamiento social hace patente su rango superior frente al técnico: la utopía que se entrega a la fantasía técnica tiene que refugiarse en un género novelístico bastante pobre, en el cual apenas se encuentra algo de la fuerza imaginativa de las grandes utopías antiguas; por otra parte, la que emprende la tarea de trazar los planos de un edificio perfecto de la sociedad se transforma en sistema, y esa utopía, ese sistema social “utópico”, recoge entonces toda la fuerza del mesianismo desposeído. El sistema social del socialismo y del comunismo modernos tiene, como la escatología, el carácter de anunciación y proclama. Indudablemente, ya Platón obró movido por el afán de fundar una realidad conforme a la idea, y también es cierto que buscó hasta el fin con incansable pasión instrumentos humanos para su realización; mas sólo con el socialismo se inicia este entreveramiento intensivo de doctrina y acción, de proyecto y experimento. Para Tomás Moro fue posible todavía mezclar el aleccionamiento serio con un juego que no comprometía a nada y hacer alternar con superior ironía la exposición de instituciones “muy absurdas” con las otras que él “más bien desea que espera” que se imiten; para Fourier, eso ya no es posible, en él todo es consecuencia práctica y determinación lógica, puesto que lo que importa es “salir de una vez de una civilización” que “bien lejos de ser el destino social del hombre, no es más que una enfermedad de infancia del género humano”.

La impresionante polémica de Marx y Engels condujo a que, lo mismo dentro que fuera del marxismo, la denominación “utópico” se aplicara corrientemente a un socialismo que apela a la razón, a la justicia y a la voluntad del hombre para volver a su lugar a la sociedad humana desquiciada, en vez de limitarse a hacer patente a la conciencia activa lo que se había preparado ya dialécticamente por las condiciones de producción. Se considera utópico todo socialismo voluntarista. Lo cual no significa en modo alguno que esté exento de utopía el socialismo que con él se enfrenta y que podría calificarse de necesitarista porque declara que lo único que pide es que se ejecute lo necesario para la evolución.

Evidentemente, los elementos utópicos que contiene son de otra índole y afectan a otro orden de ideas.

Ya indiqué que la fuerza de la escatología desposeída se transformó en utopía en la época de la Revolución francesa. Mas, como se indicó, hay dos formas fundamentales de escatología: una profética, que hace depender la preparación de la redención, en cualquier momento dado y en proporciones imprevisibles, de la fuerza de resolución de todo hombre a quien se dirija, y una apocalíptica, para la cual el proceso de redención fue fijado desde la eternidad en todos sus pormenores, con sus fechas y plazos, y para cuya realización los hombres sólo sirven de instrumento: en todo caso, se les puede revelar, “descubrir” anticipadamente lo inalterable, indicándoseles la función que les compete. La primera de esas formas fundamentales procede de Israel; la segunda, del antiguo Irán. Las discrepancias, acercamientos, combinaciones y deslindamientos entre ellas constituyen una parte importante de la historia interna del cristianismo. En la secularización socialista de la escatología actúan ambas por separado: la forma esencialmente profética en algunos de los sistemas de los llamados utopistas; la apocalíptica, especialmente en el marxismo (lo cual no quiere decir que en éste no haya penetrado ningún elemento profético; pero fue subyugado por el apocalíptico). La fe en el camino de la humanidad a través del error hasta su superación adopta en Marx la forma de la dialéctica hegeliana cuando se sirve de una investigación científica de los procesos de producción; mas la visión de las revoluciones venideras lo mismo que de las pasadas “en la cadena de la necesidad absoluta”, como dice Hegel, no la tomó de éste. La actitud fundamental apocalíptica de Marx es más pura y más intensa que la de Hegel, que carece de un genuino impulso hacia el futuro; con razón indicó Franz Rosenzweig que Marx conservó más fielmente que el propio Hegel la fe hegeliana en el destino histórico: “nadie vio como él dónde y cómo y en qué forma despuntaría en el cielo de la historia la época de la consumación”. El punto en que el ímpetu apocalíptico-utópico de Marx se desencadena y convierte todo concepto económico y científico en pura utopía, es cuando habla de la transformación de todas las cosas que seguirá a la revolución social. La utopía de los llamados utopistas es prerrevolucionaria, la marxista en post-revolucionaria. La “extinción” del Estado, “el salto de la humanidad desde el reino de

la necesidad al de la libertad” sigue fundándose, ciertamente, de modo dialéctico, pero ya no científico. Como dice un pensador marxista, Paul Tillich, no puede “hacerse comprensible en modo alguno a base de la realidad dada”; “entre la realidad y la esperanza está el abismo”; “a causa de esto, el marxismo, a pesar de su hostilidad a la utopía, no pudo sustraerse jamás a la sospecha de que abrigaba una fe secreta en la utopía”. O, para decirlo con las palabras de Eduard Heimann, otro sociólogo marxista: “Tal como son los hombres, no cabe imaginar una extinción del Estado. Cuando contamos con una modificación radical y esencial de la naturaleza humana, rebasamos los límites de la investigación empírica y entramos en el terreno de la visión profética, donde se describen con balbucientes metáforas la verdadera significación y el destino providencial del hombre”. Pero para nosotros tiene importancia decisiva la diferencia entre ese utopismo y el de los socialistas no-marxistas. Tendremos que examinarla más detenidamente aún.

Si examinamos lo que la crítica marxista califica de utópico en las doctrinas sociales no-marxistas, veremos que dista mucho de ser algo simple y uniforme. Pueden distinguirse claramente dos elementos diferentes. La esencia del primero es una ficción esquemática; la del segundo, un planeamiento orgánico. El primero, tal como lo encontramos particularmente en Fourier, proviene de una imaginación que podríamos calificar de abstracta, la cual hace derivar de una teoría sobre la esencia del hombre, de sus aptitudes y necesidades, un orden social que utilizará todas sus capacidades y satisfará todas sus necesidades. Aunque Fourier apoye su teoría con una enorme cantidad de material de observación, toda observación adquiere, al penetrar en esa esfera, algo de irreal e inseguro; y en ese orden que pretende ser arquitectura social, bien que en realidad sea esquema sin forma, “todos los problemas”, como dice el propio Fourier, tienen “la misma solución”, es decir, los problemas reales de la vida del hombre se convierten en problemas artificiales de autómatas con instintos, problemas ilusorios que admiten la misma solución porque provienen de la misma esquematización mecanicista. De índole totalmente diferente, hasta francamente opuesta, es el segundo elemento. Aquí domina el propósito de partir de un conocimiento, exento de prejuicios y de dogmas, del hombre presente y de las condiciones presentes para transformarlos y

superar las contradicciones que constituyen la esencia de nuestro orden social. Tomando rigurosamente como punto de partida el estado actual de la sociedad, y sin dejarse turbar por ninguna veleidad dogmática, esta tendencia fija su atención en aquellos anhelos ocultos aún en las profundidades de la realidad que, aunque oscurecidos por otros más manifiestos y poderosos, actúan en favor de esa transformación. Con razón se ha dicho que todo entendimiento que hace planes es utópico en sentido positivo. Añádase que este entendimiento, propio de aquellos “utopistas” socialistas de que aquí hablamos, acredita precisamente su utopismo positivo en las circunstancias de que conoce, o por lo menos presente, la disparidad y hasta antagonismo de las tendencias evolutivas perceptibles en cualquier época, sin descuidar por ello el descubrimiento de las tendencias ocultas, y preguntándoles si, y hasta qué punto, ellas, y precisamente ellas, se enderezan a un orden en que se superen verdaderamente los errores de la sociedad presente.

Lo que acabamos de exponer contiene algunas ideas que deben ser aclaradas y completadas, tanto en su esencia como en su deslinde con respecto al marxismo.

A lo largo del desarrollo del llamado socialismo utópico, sus principales representantes han llegado a la convicción de que ni los problemas sociales ni su solución pueden reducirse a un denominador común y de que toda simplificación, incluso la más inteligente, influye desfavorablemente tanto en el conocimiento como en la acción. Cuando en 1846, aproximadamente medio año antes de comenzar su polémica contra Proudhon, Marx invitó a éste a cooperar en una “correspondencia” que sirviera para “un intercambio de ideas y para una crítica imparcial”, y para la cual — escribe Marx— “creemos todos que, por lo que respecta a Francia, no podríamos encontrar mejor corresponsal que usted”, Proudhon contestó lo siguiente: “Busquemos conjuntamente, si usted lo desea, las leyes de la sociedad y el modo como se realizan, pero, por el amor de Dios, una vez que hayamos escombrado todos esos dogmatismos a priori, no pensemos en cargar al pueblo con doctrinas por nuestra parte. No incurramos en el error de su compatriota Martín Lutero que, después de haber derrocado la teología católica, sin perder tiempo se dedicó con gran derroche de

excomuniones y anatemas a fundar una teología protestante... Por el hecho de que estemos al frente de un movimiento no nos convirtamos en jefes de una nueva intolerancia, no nos comportemos como apóstoles de una nueva religión, aunque esa religión fuera la de la lógica, la de la razón”. Aquí se trata esencialmente del modo de proceder político, pero muchas manifestaciones de Proudhon atestiguan que también veía la meta bajo la luz de la libertad y diversidad. Y cincuenta años después de aquella carta, Kropotkin resume la idea fundamental del objetivo en una frase: “el desarrollo máximo de la individualidad deberá ir unido al máximo desarrollo de la asociación voluntaria en todos sus aspectos, en todos los grados posibles y para los fines más variados: una asociación en cambio constante que lleve en sí misma los elementos de su duración y adopte las formas que en todo momento correspondan mejor a las aspiraciones de todos”. Es exactamente lo que quería Proudhon en la madurez de su pensamiento. Puede objetarse que la meta final marxista no es esencialmente distinta; sin embargo, aquí se abre un abismo (salvable solamente mediante aquel utopismo marxista especial) entre la transformación futura que se operará algún día y quién sabe cuánto tiempo después del triunfo definitivo de la revolución, y el camino que conduce a la revolución y más allá de ella, camino que se caracteriza por el centralismo total que no tolera ningún aspecto ni iniciativa que no sean los suyos. La uniformidad como camino lleva misteriosamente a la diversidad como meta final, y la coacción como camino, misteriosamente, a la libertad como meta final. Frente a eso, el socialismo no-marxista “utópico” busca el camino igual en esencia a su meta final; se niega a creer que, confiando en el “salto” que se dará un día, haya de prepararse entre tanto lo contrario de lo que se desea; cree más bien que es preciso crear desde ahora la atmósfera posible y necesaria al cambio que se operará; no cree en el salto post-revolucionario, sino en la continuidad revolucionaria, o mejor dicho: en una continuidad dentro de la cual la revolución significa solamente el cumplimiento, la liberación y ampliación de una realidad que, en lo posible, se ha desarrollado ya.

Enfocándola desde otro lado, esta diferencia puede aclararse más. Examinando el carácter de la sociedad capitalista en la que surgió el socialismo, vemos que es una sociedad de estructura pobre y que se tornará cada vez más pobre. Por estructura de una sociedad debe

entenderse su riqueza en organismos sociales o comunales; puede decirse que una sociedad tiene una estructura rica si se organiza a base de comunidades genuinas, es decir, de comunidades de habitación y de trabajo y de sus agrupaciones subsecuentes. Lo que Gierke dice del movimiento de unión gremial en la Edad Media puede decirse de toda sociedad de estructura rica: “se caracteriza por una inclinación a ampliar y extender las asociaciones, a formar otras que comprendan a los gremios más estrechos, a formar federaciones de asociaciones aisladas, y vastas federaciones de conjunto que comprendan las federaciones particulares”. Donde quiera que investiguemos la estructura de una sociedad de esta índole, encontraremos siempre el tejido celular “sociedad”, es decir, una agrupación para vivir, una convivencia humana dotada de amplia autonomía y que se forma y reforma desde su interior. Precisamente, por su esencia, la sociedad no consta de individuos aislados, sino de unidades societarias y de sus agrupaciones. Esta esencia fue progresivamente alterada por la coacción de la economía y el estado capitalista, de suerte que el proceso moderno de individualización se llevó a cabo en forma de desintegración. Las antiguas formas orgánicas siguieron existiendo en su aspecto exterior, pero perdieron su sentido y su alma: tejido que decae. No sólo lo que se llama las masas, sino toda la sociedad es amorfa, invertebrada, pobre de estructura. Este mal no se subsana con las asociaciones provenientes de la unión de intereses económicos o espirituales, de las cuales es el partido la más fuerte; si los hombres se unen en ellas ya no es por similitud de su existencia, y en todas se busca inútilmente la compensación para las formas de comunidad perdidas. Frente a este estado de cosas, que pone a la sociedad en contradicción consigo misma, los socialistas “utópicos” han aspirado en número creciente a una reestructuración de la sociedad —no, como pretende la crítica marxista, en un romántico intento por renovar fases evolutivas ya superadas, sino con la ayuda de las tendencias descentralizadoras que pueden percibirse en el seno del proceso social y económico, y también con la ayuda de la rebelión más profunda que paulatinamente crece en el alma del hombre, la rebelión contra la soledad en masa o colectiva—.

Víctor Hugo llamó a la utopía “la verdad de mañana”. El anhelo espiritual llamado socialismo utópico, que parece condenado a estar divorciado de su época prepara la futura estructura de la sociedad:

“prepara”, puesto que no existe un curso de la historia necesario en sí, independiente de la decisión del hombre. Es evidente que esta tendencia tendrá que conservar formas de comunidad aún existentes y animarlas con un espíritu nuevo. Sobre el portal del centralismo marxista está escrita por tiempo indefinido la inscripción con la cual Engels resumió en una ocasión la tiranía del mecanismo automático de una gran fábrica: *Lasciate ogni autonomia voi ch'entrate* (“vosotros, los que entréis aquí, renunciad a toda autonomía”); el socialismo “utópico” lucha por el máximo de autonomía comunitaria posible dentro de una reestructuración de la sociedad.

En aquella asamblea socialista de 1928, dije yo: “Puede haber realizaciones ilusorias del socialismo en las cuales se modifique muy poco el verdadero convivir humano. La verdadera convivencia sólo puede prosperar allí donde los hombres experimenten, discutan y administren en común las cosas reales de su vida, donde existan verdaderos núcleos de habitación y verdaderos gremios de trabajo. Por ejemplo: en el experimento ruso vemos que las relaciones entre los hombres no cambian en esencia cuando se insertan en una organización de poder socialista-centralista que determina la vida de las personas y la vida de los grupos sociales naturales. Naturalmente, no podemos ni queremos volver al comunismo agrario primitivo ni a los estamentos del medioevo cristiano. Tenemos que edificar una autentica comunidad con los materiales reacios de nuestro momento histórico, libres de romanticismos, viviendo en el presente”.

III

LOS PRIMEROS

Indiqué que en el socialismo “utópico” hay un elemento que construye y planea orgánicamente y que trata de reestructurar la sociedad, no hasta después de la “extinción” de la dictadura del proletariado en un futuro indefinido, sino aquí y ahora, comenzando en las condiciones dadas aquí y ahora. Si esto es cierto, es preciso entonces que la historia del socialismo “utópico” pueda mostrar la línea evolutiva de ese mismo elemento.

En la historia del socialismo “utópico” se destacan tres pares de pensadores activos, agrupados en esta forma por la generación a la que pertenecen: Saint-Simon y Fourier, Owen y Proudhon, Kropotkin y Landauer. En medio de la segunda de estas parejas se halla la incisión decisiva que separa la primera fase de este socialismo —contemporánea de los principios del gran capitalismo— de la segunda, contemporánea de su apogeo; en la primera, cada pensador aporta un solo pensamiento constructivo, y sus pensamientos se yuxtaponen, al principio todavía ajenos e inaccesibles entre sí, mientras en la segunda Proudhon y sus sucesores llevan a cabo la vasta síntesis, la idea sintética de la reestructuración. Cada fase se halla en su sitio correspondiente.

No estarán de más algunas cifras para aclarar las relaciones de edad. Saint-Simon nació doce años antes que Fourier y murió doce años antes que él. No obstante, ambos pertenecen a la misma generación, a la nacida antes de la gran Revolución francesa y fallecida antes de 1848, con la sola particularidad de que el más joven, Fourier, pertenece todavía en su esencia al siglo XVIII, mientras que el más viejo, Saint-Simon, ya pertenece al siglo XIX. Owen nació antes de la Revolución, Proudhon en la época de las victorias napoleónicas, o sea que por su nacimiento pertenecen a generaciones diferentes, pero la muerte, que en ambos sobrevino entre 1848 y 1870, vuelve a unirlos en una sola generación. Esto se repite con Kropotkin, nacido antes de 1848, y Landauer, nacido en 1870, ambos fallecidos poco después de la primera Guerra Mundial.

Saint-Simon —de quien Lorenz von Stein, el fundador de la ciencia de la sociología, dice con razón que “fue el primero que medio entendió y medio adivinó el poder, los elementos y las contradicciones de la sociedad” (es decir, la sociedad como tal, a diferencia del Estado)— hace la primera aportación, la más importante para su época. La “crisis de adolescencia” a que ha llegado el género humano, significa para él que el “régimen industrial”, la constitución de los productores, habrá de tomar el mando. También podemos formularlo así: la escisión del conjunto social en dos órdenes esencialmente diferentes y antagónicos entre sí: el orden coactivo del Estado y el orden espontáneo de la sociedad, tendrá que ser sustituida por una estructura armoniosa. Hasta ahora, la sociedad estuvo bajo un “gobierno”, en adelante se pondrá bajo una “administración” que no deberá confiarse como aquél a un estamento opuesto a la sociedad e integrado por “legistas” y militares, sino a los jefes naturales de la sociedad misma, a los jefes de su producción. Ya no tiene que ocurrir lo que en las revoluciones históricas: que un grupo de gobernantes sea desplazado por otro; la policía que siga siendo necesaria no presupone un gobierno como el que hasta ahora había existido. “Los productores no tienen interés alguno en que los esquile una clase de parásitos en vez de otra... Es evidente que la lucha final será entre la masa de parásitos y la masa de los productores para decidir si éstos tienen que seguir siendo la presa de aquéllos o asumir la dirección suprema de la sociedad.” La ingenua invitación de Saint-Simon “a los señores obreros” a que elijan como jefes a sus empresarios, con la pretensión de fusionar en una sola clase a los capitalistas activos con los proletarios, a pesar de ser ajena a la realidad, no excluye la visión de un orden futuro en que ya no haya otra dirección que la necesaria para las funciones sociales mismas y en que la política llegue a ser realmente lo que debe ser según la definición de Saint-Simon: “la ciencia de la producción”, es decir, de los requisitos favorables para ésta. Los gobiernos, por su esencia, no pueden hacer esta política; “el gobierno perjudica constantemente a la industria cuando se inmiscuye en sus asuntos, la perjudica aun en el caso de que se esfuerce por alentarla”. Sólo superando al “gobierno” como tal es posible sacar a la sociedad del “extremo desorden” en que se encuentra, del estado de una nación que, siendo “esencialmente industrial”, tiene un gobierno “esencialmente feudal”, de la división en dos clases: “una que

manda y otra que obedece” (el saint-simonista Bazard lo formuló más rotundamente aún, después de la muerte de su maestro, en 1829: “dos clases: los explotadores y los explotados”). La época actual es de transición, no de un tipo de gobierno a otro, sino de un orden aparente a un orden verdadero, en que “el trabajo se haya convertido en fuente de todas las virtudes” y “el Estado en la hermandad de los trabajadores” (fórmula de los saint-simonistas). Este paso no puede darlo una sola nación, que sería combatida por las demás; “el sistema industrial” tiene que instaurarse en toda Europa y es preciso aniquilar el sistema feudal que subsiste bajo su forma burguesa. Esto es lo que Saint-Simon denomina “europeísmo”. Indudablemente, se da cuenta que no se trata de modificar solamente las relaciones entre la dirección y los dirigidos, antes bien, piensa que la modificación tiene que extenderse a toda la estructura interna de la sociedad. El momento en que la constitución industrial esté “madura”, es decir, en que la sociedad esté madura para adaptarla, “puede determinarse con cierta exactitud gracias a esta condición fundamental: que los individuos de la gran mayoría de la población se hayan incorporado a asociaciones industriales más o menos numerosas, enlazadas entre sí de dos en dos o de tres en tres, etc., por vínculos industriales, lo cual permita constituir un sistema general en que esas asociaciones se dirijan hacia un gran fin industrial común, coordinándose ellas mismas de acuerdo con sus funciones”. En este punto, Saint-Simon se aproxima mucho a la idea de la reestructuración. Lo que le falta es la concepción de genuinas y orgánicas unidades sociales, a base de las cuales pueda edificarse esta reestructuración; el concepto de “asociación industrial” no proporciona lo que al efecto se requiere. Saint-Simon presintió, mas no descubrió, la importancia que tiene la pequeña unidad social para la transformación de la sociedad.

Precisamente, esa unidad social lo es todo para Fourier. Creía que había hallado “el secreto de la asociación”, viendo en él “el secreto de la unión de intereses” —fórmula que proviene de la misma época, alrededor de 1820, en que Saint-Simon dio formulación definitiva a su “sistema industrial”—. Charles Gide indicó con razón que, con esto, Fourier se pronunció contra el legado de la Revolución francesa que impugnaba el derecho de asociación y prohibía el sindicato. Y se pronunció contra él porque al destruirse la jerarquía de las antiguas corporaciones surgió el principio

“anárquico” de la libre competencia que —según predijo en 1843 Considérant, el discípulo más importante de Fourier, en su Manifiesto sobre los principios del socialismo (que al parecer influyó en el Manifiesto comunista)— tenía que conducir a lo diametralmente opuesto a lo que se pretendía con su implantación, a saber: a la “organización general, en todas las ramas, de los grandes monopolios”. Lo que Fourier opone a ese principio es l’association communale sur le terrain de la production et de la consommation (la asociación comunal en el terreno de la producción y del consumo, como lo formula el mismo Considérant en 1848), es decir, la formación de unidades sociales comunales basadas en la relación de producción y consumo. Esto significa rehacer la comuna rural, que se considera como elemento alveolar de la sociedad —concepto que, por supuesto, tampoco se encuentra en el propio Fourier, sino en su escuela influida por Owen (a quien Fourier no quiso leer)—. Sólo la asociación libre y voluntaria —se nos dice aquí, en 1848— puede resolver el gran problema del futuro, “el problema de la organización del nuevo orden, del orden en el cual el individualismo se combine espontáneamente con el colectivismo (sic)”; sólo por este camino podrá llegarse a “la tercera y última evolución emancipadora de la historia”, que, así como la primera convirtió a los esclavos en siervos y la segunda a los siervos en jornaleros (concepción que hallamos ya en Bazard en 1829), realizará “la supresión del proletariado, la transformación de los jornaleros en asociados”. Mas en vano se buscará la realización concreta de sus principios en las exposiciones que Fourier hace de su sistema o en los bocetos de sus proyectos. Se ha comparado a su Falansterio con un gran hotel, y, en efecto, ofrece cierta semejanza con esos hoteles de nuestros días que satisfacen hasta donde es posible la mayor parte de sus necesidades con su producción propia, sólo que aquí son los propios huéspedes quienes se encargan de la producción, y en lugar de las pocas reglas de conducta que, por lo general, se hallan en todo cuarto de hotel, existe una ley exacta y sin brecha que, aunque provista de ciertos estímulos y aunque deja intacta por principio la libre decisión, regula la jornada en todos sus detalles. La instancia suprema, el Areópago, no manda, sino que se limita a dar instrucciones, y todo grupo “actúa según voluntad propia”, pero esta voluntad “no puede discrepar en absoluto de la del Areópago, pues éste representa la puissance d’opinion”. Por más que esa ley nos parezca extravagante en muchos aspectos, también

contiene ideas importantes y fecundas, como la de la alternación de actividades heterogéneas, noción que ya prefigura la idea de Kropotkin de la “división de trabajo en el tiempo”. Mas, por otra parte, visto precisamente desde este punto, el Falansterio resulta una institución sumamente antisocialista. La división de la jornada veraniega del pobre Lucas lo lleva del establo a los jardineros, de ahí a los segadores, a los hortelanos, a los manufactureros, etc., mientras que la jornada veraniega del rico Mondor lo conduce del “desfile industrial” a la caza, de ésta a la pesca, a la biblioteca, a las refinerías, etc. Cuando leemos que los pobres “deberían gozar de un bienestar graduado, para que los ricos sean felices”, o bien que sólo mediante “la más extrema desigualdad de las riquezas” se llega a “ese hermoso acuerdo de la generosidad”, que consiste en la renuncia de los ricos a la mayor parte de sus dividendos en favor del trabajo y del talento, advertimos que esas unidades acuñadas con la matriz de una fantasía mecánica no tienen derecho a ser las células de un nuevo orden justo. A causa de su uniformidad —pieza por pieza se repite el mismo esquema, la misma maquinaria, a pesar de toda la engañosa diversidad interior— resultarían ya absolutamente inapropiadas para una reestructuración de la sociedad. La “armonía universal” de Fourier, que abarca el cosmos y la sociedad, solamente rige las relaciones entre los individuos que viven juntos, no entre las unidades (aunque algunos hayan llegado a imaginarse una “federación de falanges”). El sistema no se ocupa de las relaciones entre las unidades; cada una es un mundo aparte, idéntico a los demás, pero no son regidas por las leyes de atracción que operan en el universo, no se asocian ni forman unidades superiores y no serían capaces de hacerlo, ya que, a diferencia de los individuos, son iguales unas a otras. No se complementan y, por lo tanto, tampoco pueden armonizar. El pensamiento de Fourier dio fuerte impulso al movimiento cooperativista y a sus obras, en particular a las asociaciones de consumidores; pero la idea constructiva del “socialismo utopista” sólo pudo adoptarlo superándolo.

En 1822 apareció la obra principal de Fourier, el Tratado de la asociación agrícola doméstica, en 1821 y 1822 *Le système industriel* de Saint-Simon, y de 1820 data el Informe al condado de Lanark, de Robert Owen, publicado en 1821, que es la exposición definitiva de su “Plan”. Pero *La théorie des quatre mouvements et des destinées*

générales de Fourier, que contiene ya su sistema en embrión, apareció en 1808, *De la réorganisation de la société européenne* de Saint-Simon en 1814, y en 1813 y 1814, *A New View of Society*, la fundamentación teórica de los planes de Owen. Si seguimos retrocediendo unos años, nos tropezaremos, a principios del siglo, con la primera obra de Saint-Simon, donde se anuncia ya la crisis inminente de la humanidad, y con el artículo de Fourier sobre la armonía universal, que puede considerarse como primer esbozo de su doctrina; pero, al propio tiempo, encontramos a Owen en actividades de carácter puramente práctico, como director de la hilandería de New Lanark, en la que creó instituciones sociales ejemplares. Su doctrina, a diferencia de las de Saint-Simon y Fourier, es resultado de esos ensayos y experiencias prácticos. Tanto da que conociera o no las teorías de Fourier: desde el punto de vista de la historia del espíritu constituye una réplica a ellas: la solución empírica que se enfrenta a la especulativa. Aquí pueden calificarse de orgánicas las unidades sociales a base de las cuales pretende reconstruirse la sociedad; son comunidades de número limitado, erigidas sobre una base agrícola, apoyadas en el “principio de la asociación de trabajo, de consumo y de propiedad, así como de iguales privilegios” y en las cuales todos los miembros han de tener “intereses mutuos y comunes”. Aquí vemos ya cómo Owen, a diferencia de Fourier, alcanza a comprender los requisitos elementales de la genuina comunidad, entre los cuales no figura necesariamente ni de manera exclusiva la propiedad común, pero sí una forma de unión y asociación de bienes, y tampoco necesariamente una igualdad de consumo, pero sí una igualdad de derechos y facilidades. La “vida comunitaria”, dice Tönnies de las formas históricas de la “comunidad”, o sea, de la “convivencia perdurable y genuina” de los hombres, “es propiedad y goce mutuos, y es propiedad y goce de bienes comunes”; dicho con otras palabras: es administración en común, en la cual puede haber bienes personales fuera de los comunales, aunque en virtud de la constitución de la economía común (de modo muy distinto al del esquema de Fourier) se encierran dentro de límites muy reducidos las diferencias de propiedad, y, a consecuencia de la reciprocidad, ayuda mutua y cooperación en el sentido más general, del mutuo dar y recibir, llega a realizarse aquello que aquí se denomina “propiedad y goce mutuos”, es decir, adecuada participación de cada miembro en la vida de los demás. En esa concepción

precisamente se funda el plan de Owen. (Luego va más allá e incluye “la comunidad de bienes y la asociación cooperativa” entre los principios supremos de la colonia en proyecto).

No ignora que se requiere una gran actividad educativa para realizarla. “Hasta ahora nadie ha sido educado según principios que le permitan actuar en unión, como no sea para defenderse o para aniquilar a otros. Mas una necesidad igualmente poderosa obligará ahora a los hombres a educarse para actuar juntos, para crear y conservar.” Owen sabe que lo que en definitiva se pretende es una transformación de todo el orden social, y especialmente de las relaciones entre gobernantes y gobernados. “Hasta ahora, el interés de los que gobiernan pareció siempre, y en los sistemas actuales parecerá siempre, opuesto al de aquellos a quienes gobiernan.” Eso tendrá que seguir así “mientras el hombre continúe individualizado”, es decir, mientras la sociedad no se constituya a base de auténticas vinculaciones entre los individuos. Esa transformación se llevará a cabo en cada una de las aldeas comunales proyectadas antes de que desde ellas alcance a la totalidad. La comisión que dirige cada aldea “formará un gobierno local permanente, experto, que no se oponga a las personas regidas, sino que esté íntimamente enlazado con ellas”. Indudablemente, siguen existiendo, por lo pronto, los problemas de lo que Owen denomina “la relación de las nuevas instituciones con el gobierno del país y con la antigua sociedad”, mas de esa denominación “la antigua sociedad” se desprende ya claramente que Owen piensa que la nueva sociedad crece en medio de la antigua y la renueva desde dentro. De esta suerte, coexistirán necesariamente distintas etapas evolutivas de la nueva sociedad. Un ejemplo característico, en este sentido, ofrece el proyecto de estatutos, inspirado por Owen, de la “Asociación de todas las clases de todas las naciones” fundada en 1835, que pronto se llamó “los socialistas”, denominación que apareció entonces por vez primera. De las tres secciones de esta asociación, las dos inferiores no tienen otra función que la de sociedades de consumo, mientras que la tercera ha de constituir una hermandad que forme una clase única de productores y consumidores que contenga sólo diferencias de edad, “sin sacerdotes, abogados, militares, vendedores ni compradores”. Ciertamente, eso es utopía, pero de aquel tipo especial sin el cual no hay “ciencia” capaz de transformar a la sociedad.

La trayectoria evolutiva que va de Saint-Simon a Fourier y hasta Owen no es un proceso cronológico; esos tres personajes, a quienes Engels denomina los fundadores del socialismo, actuaron más o menos al mismo tiempo; podría decirse que constituyen en ese desarrollo fases de superación simultáneas. Saint-Simon empieza: la sociedad debe pasar de un orden dual a otro unitario, la dirección del conjunto debe hacerse a base de las funciones sociales mismas, sin que se le sobreponga el orden político como estrato aparte y diferente en esencia. A esto contestan tanto Fourier como Owen diciendo que eso sólo es posible y permisible partiendo de una sociedad que coordine la producción y el consumo, es decir, que esté compuesta de unidades en las que ambos se relacionen directamente y de comunidades menores que en vastas proporciones trabajen para el propio consumo. La respuesta de Fourier dice que cada una de esas unidades debe ser constituida como la sociedad actual en lo que toca a bienes y necesidades de los individuos, pero pasando del antagonismo a la armonía por el acordamiento de los instintos y de las actividades. La respuesta de Owen dice, por el contrario, que la transformación de la sociedad tiene que operarse tanto en su estructura total como en cada una de sus células: sólo un orden justo en cada unidad puede servir de fundamento a un orden justo total. En esto consiste la fundación del socialismo.

PROUDHON

En 1844 escribió Proudhon en una carta: “Cuando las contradicciones de la comunidad y de la democracia, una vez descubiertas, corran la suerte de las utopías de Saint-Simon y Fourier, entonces el socialismo, elevándose al nivel de una ciencia, el socialismo que no es otra cosa que la economía política, se apoderará de la sociedad y la empujará con poder irresistible a su ulterior destinación... El socialismo no tiene aún conciencia de sí mismo; en la actualidad se denomina comunismo”. La primera frase recuerda en más de un aspecto formulaciones posteriores hechas por Marx. Tres meses antes de que la carta fuera escrita, Marx había encontrado en París a Proudhon, que tenía casi diez años más, y sostuvo con él conversaciones que duraban noches enteras.

Aunque Proudhon no quería volver a los sistemas “utópicos” y se oponía firmemente a los principios esenciales de esos sistemas, prosiguió, sin embargo, la línea evolutiva que ellos iniciaron. Prosiguió la línea empujándola de nuevo, sólo que en un plano superior en el cual se presupone ya todo lo anterior. Pero le repugnaba profundamente la idea de que él mismo fuera a añadir un nuevo sistema a los anteriores. “No tengo ningún sistema — escribía en 1849—, no quiero ninguno, rechazo terminantemente esa insinuación. El sistema de la humanidad no se conocerá hasta el fin de ella..., lo que me importa es conocer el camino de la humanidad y, si puedo, abrírsele.” El verdadero Proudhon difiere mucho del Proudhon que Marx combatió en su *Polémica* y ya antes en una carta a un amigo ruso, del hombre —como dice la carta— para quien “categorías y abstracciones son los hechos primordiales”, “las fuerzas impulsivas que hacen la historia” y que basta modificar para que de ello se sigan modificaciones en la vida real. Esa hegelianización de Proudhon es totalmente gratuita. Nadie buscó más sincera y vigorosamente que Proudhon el secreto de la realidad social de su época. “Las categorías económicas”, explica Marx en su *Polémica*, “no son sino expresiones teóricas de las relaciones sociales de la producción”, y afirma que Proudhon considera, por el contrario, que esas relaciones son sólo la encarnación de los

principios teóricos; prosigue diciendo que las relaciones sociales concretas fueron producidas por los hombres del mismo modo que los paños, la tela, etc. Con razón escribió Proudhon al margen de su ejemplar de la *Polémica*: “Eso es exactamente lo que yo digo. La sociedad produce las leyes y los materiales de su experiencia”. En una obra posterior, una de sus más maduras, *El principio federativo* (1863), formula el mismo juicio con otra perspectiva, cuando dice que la razón orienta al movimiento histórico hacia la libertad, pero con la condición de que tenga en cuenta la calidad de las fuerzas y respete sus leyes.

El horror que Proudhon tenía a los “sistemas” proviene de su relación fundamental con la realidad social. Ve esta realidad en sus contradicciones y contrastes, y no descansa hasta que las comprende y expresa. Proudhon era un hombre que tenía la fuerza y el valor de sumirse en la contradicción y resistirla. No permanecía en ella, como pretende Unamuno, que por esa razón lo compara con Pascal; pero permanecía en ella todo el tiempo necesario para comprenderla en toda su crueldad, el tiempo necesario para resolver mentalmente “la lucha de los elementos, el antagonismo de las antítesis”, tiempo que, a veces, duraba demasiado si tenemos en cuenta la brevedad de la vida humana. Lo que Unamuno dice de Pascal: que su lógica no era dialéctica, sino polémica, puede decirse también de Proudhon hasta cierto punto; mas lo que luego dice de Pascal, a saber, que no buscaba una síntesis entre tesis y antítesis, no puede afirmarse de Proudhon. No buscaba una síntesis en el sentido de Hegel, una negación de la negación; buscaba —como dice en 1844 en una carta— “resoluciones sintéticas de todas las contradicciones”, y lo que con eso dice propiamente es que buscaba el camino, la salida del error descubierto sin paliativos, de las “antinomias” sociales —como decía él— trasladando ese concepto de la esfera gnoseológica de Kant a la sociológica. Tesis y antítesis eran para él categorías que no se encarnan en épocas históricas distintas, sino que coexisten; de Hegel había tomado algún formalismo, pero casi nada de su concepto histórico. Proudhon (a pesar de todos sus excursos históricos) no es un pensador histórico, sino de crítica social, y en eso radicaba su fuerza y limitación. La aprehensión del error contenido en la realidad social dada es para él la premisa gnoseológica para hallar el camino. De ahí que desarrolle conjuntamente las tendencias y las antitendencias y se niegue a

elevar a lo absoluto ninguna de las dos. “Todas las ideas —escribe en la Filosofía del progreso (1851)— son erróneas, es decir, contradictorias e irracionales, si se las toma en una acepción exclusiva y absoluta”; toda tendencia a la exclusividad, al inmovilismo, es una tendencia a la ruina. Y del mismo modo que no debe considerarse que haya ningún factor espiritual que rija con absoluta necesidad, lo mismo debe decirse de los factores materiales. Proudhon no cree en una ciega providencia terrenal, que a base de transformaciones técnico-materiales procure la salvación de la humanidad, ni en el espíritu humano sin trabas que inventa sistemas absolutamente válidos y que los impone a los hombres. Considera que el verdadero camino de la humanidad está en libertarse de erróneas creencias en lo absoluto, en escapar del dominio de la fatalidad. “El hombre ya no quiere que se le mecanice. Sus afanes se enderezan a la desfatalización.” De ahí proviene también “la repugnancia general contra todas las utopías de organizaciones políticas y de credos sociales”, y menciona como ejemplos (1858) a Owen, Fourier y la saint-simonista Enfantin, pero también a Augusto Comte.

Ningún principio histórico —predica Proudhon— puede resumirse suficientemente en un sistema especulativo; pero cada uno de esos principios necesita interpretación, todos pueden ser interpretados exacta o erróneamente; y las interpretaciones influyen, directa o indirectamente, en el destino histórico del principio. Debe observarse, sin embargo, como una complicación más, que en ninguna época ha regido únicamente un principio. “Todos los principios —escribe Proudhon en su obra póstuma sobre cesarismo y cristianismo— son contemporáneos, tanto en la historia como en la razón.” Lo que ocurre es que distintas épocas tienen distinta fuerza comparados unos con otros. Cuando un principio lucha por su hegemonía, es importante que entre en la conciencia y actúe sobre la voluntad de los hombres en toda su verdadera esencia y no desfigurado. La “edad social” que se anunció con la Revolución francesa, —edad precedida aún por un periodo de transición, la “era de las constituciones”, tal y como la época de Augusto procede a la cristiana: a modo de renovación, pero que no toca lo más profundo de la existencia—, se caracteriza por el predominio del principio económico sobre el de la religión y el gobierno. Este principio es “el que con el nombre de socialismo removerá a Europa

con una nueva revolución, la cual, después de haber constituido la república federativa de los Estados civilizados, organizará la unidad y solidaridad de la especie humana en toda la superficie del globo terrestre”. Lo que hoy importa esencialmente es comprender el principio económico en su genuina esencia para prevenir luchas fatales entre él y una desfiguración suya que usurpe su concepto.

Como dijimos, Proudhon no se limitó a proseguir la línea evolutiva del socialismo “utópico”, sino que empezó desde el principio, pero de suerte que lo anterior apareciera elaborado y reformado. En particular, no arranca del punto en que se detuvo Saint-Simon, sino que, de modo nuevo, mucho más vasto y que penetra a mayor profundidad en la realidad social, vuelve a plantear la exigencia de Saint-Simon de un régimen fundado en la economía y determinado por su organización. Saint-Simon partía de la reforma del Estado; Proudhon de la transformación de la sociedad. Una genuina reforma de la sociedad sólo puede lograrse partiendo de una modificación radical de las relaciones entre el orden social y el político. Ya no se trata de sustituir una constitución política por otra, sino que, en vez de la organización política impuesta a la sociedad autoritariamente, es preciso que aparezca una que provenga de la sociedad misma. “La causa primera —dice Proudhon— de todos los desórdenes que afligen a la sociedad, de la opresión de los ciudadanos y de la ruina de las naciones, consiste en la centralización exclusiva y jerárquica de los poderes públicos...; es preciso acabar cuanto antes con ese enorme parasitismo.” No nos explica desde cuándo y por qué esa necesidad resultó tan apremiante, pero podemos completarlo fácilmente teniendo presentes dos cosas. Primera: mientras la sociedad era de estructura rica, mientras se edificaba sobre diversas comunidades y federaciones de comunidades, unas y otras de intensa vitalidad, el Estado era una muralla que estorbaba la mirada y entorpecía los pasos, pero dentro de su recinto la vida comunitaria espontánea podía formarse y moverse; en la medida en que la estructura se empobreció, el Estado se convirtió en cárcel y en segundo lugar: esa misma sociedad de estructura pobre despertó en la Revolución francesa adquiriendo conciencia de sí misma, conciencia de su ser como sociedad en contraste con el Estado, y ahora sólo puede esperar que su reestructuración se produzca limitando el Estado —ese orden extraño a la sociedad— al ejercicio de aquellas funciones que la sociedad misma no pueda llevar a

cabo, y que la dirección de los negocios esté en manos de la sociedad trabajadora misma y se cree sus propios órganos. “La delimitación de la función del Estado es cuestión de vida o muerte para la libertad, tanto colectiva como individual.” Aquí se advierte ya claramente que el pensamiento fundamental de Proudhon no es individualista. Lo que él opone al Estado no es el individuo como tal, sino el individuo en orgánica dependencia de su grupo, considerado éste como unión voluntaria de individuos. “Desde la Reforma, y en particular desde la Revolución francesa, un nuevo espíritu ilumina al mundo. La libertad se ha enfrentado al Estado, y desde que se universalizó la idea de libertad, se comprendió que no es meramente cuestión del individuo, sino que debe existir asimismo en el grupo.” En las primeras obras de Proudhon prepondera aún una especie de individualismo, pero no ignora que: “Mediante el monopolio, el género humano tomó posesión del globo terrestre; mediante la asociación se convertirá en su verdadero amo.” Pero en el curso del desarrollo de Proudhon el individualismo (a pesar de todas las salvedades del autor en favor de la propiedad rústica individual) retrocede cada vez más frente a una concepción en que las relaciones problemáticas entre la persona y la totalidad se equilibren mediante el grupo —comunidad o asociación— ampliamente autónomo y lleno de vida a base de la fuerza de las relaciones internas. Sin que en Proudhon llegara a expresarse el punto de vista estructuralista como tal, observaremos que se aproxima a él cada vez más: su anticentralismo se convierte cada vez más en comunalismo y federalismo (que, evidentemente, como escribe él en una carta de 1863, “había hervido treinta años en sus venas”), es decir, se torna cada vez más estructuralista. La gran centralización —escribe en 1860— tiene que desaparecer, “sustituída por instituciones federalistas y por costumbres comunales”. Es notable aquí la combinación que hace de las “instituciones” que se pretende crear y de las formas de comunidad, las “costumbres”, que deben conservarse. Veremos cuán intensamente sentía Proudhon el carácter amorfo del orden de la sociedad actual si observamos la posición que adopta en la cuestión del sufragio universal. “El sufragio universal —dice en el opúsculo La solución del problema social (1848)— es una especie de atomismo mediante el cual el legislador, no pudiendo dejar hablar al pueblo como unidad corpórea, invita a los ciudadanos a expresar su opinión por cabeza, viritim, igual que el filósofo epicúreo explica

el pensamiento, la voluntad, el entendimiento, por combinaciones de átomos.” El derecho de sufragio necesita un “principio de organización”, como dijo Proudhon en su discurso en la Asamblea nacional de 1848. Este principio sólo puede fundarse en una estructuración de la sociedad basada en la realidad. “La conservación de los grupos naturales —escribe Proudhon en 1863— es de suma importancia para el ejercicio de la facultad de sufragio: es un requisito previo esencial del voto. Sin ella no hay en los votos espontaneidad ni franqueza ni un significado claro e inequívoco... La destrucción de los grupos naturales en la actividad electoral sería la destrucción moral de la nacionalidad misma, la negación de la idea revolucionaria.” La fundamentación amorfa de las elecciones “aspira nada menos que a aniquilar la vida política en las ciudades, comunas y departamentos y a detener mediante esa destrucción de toda autonomía municipal y regional el desarrollo del sufragio universal”. El cuerpo de la nación queda reducido entonces a un conglomerado de moléculas, a un “montón de polvo movido desde fuera por un pensamiento superior a él, por el pensamiento central. Con todas nuestras búsquedas de la unidad hemos sacrificado a la unidad misma”. Sólo cuando sea expresión de una estructuración basada en la realidad resultará racional, moral y revolucionario el sufragio universal que ahora es “la asfixia de la conciencia pública, el suicidio de la soberanía del pueblo”. Sin duda alguna, se requiere previamente que “se organice una repartición equilibrada de los servicios y se anulen los privilegios”. En modo alguno ignora Proudhon que “el verdadero problema que tiene que resolver el federalismo no es el político, sino el económico”. “Lo que conviene para hacer indestructible la confederación —dice— es aclarar que el derecho económico es la ‘base del derecho federativo y de todo orden político’.” La transformación del derecho económico resultará de la respuesta que se dé a dos preguntas que se plantean a las asociaciones de los trabajadores: si el trabajo puede financiar por sí mismo las empresas, como lo hace actualmente el capital, y si pueden colectivizarse la propiedad y dirección de las empresas. “De la respuesta que se dé a estas preguntas —dice Proudhon en la notable obra *Manual del especulador de Bolsa* (1853)— depende todo el porvenir de los trabajadores. Si la respuesta es afirmativa, entonces un nuevo mundo se abre a la humanidad; si es negativa, el proletario ya sabe a qué atenerse. Que se encomiende a Dios y a la Iglesia; en este valle de lágrimas no hay esperanza para él.” El

proyecto de Proudhon para la respuesta afirmativa es el “mutualismo” en su forma madura. “Hay mutualidad, reciprocidad —escribe— cuando en una industria todos los trabajadores, en vez de trabajar para un empresario que los paga y se queda con su producto, trabajan unos para otros elaborando un producto común cuyo beneficio se reparten entre sí. Extiéndase ahora a las asociaciones de trabajo, concebidas como unidades, el principio de mutualidad que une el trabajo de cada grupo, y se habrá creado una forma de civilización que desde cualquier punto de vista: político, económico o estético, se distinguirá totalmente de las civilizaciones anteriores”. Ésta es la solución del problema, que Proudhon formula así: “Todos asociados y todos libres”. Mas para que eso sea, la asociación no debe convertirse en sistema impuesto, antes bien, los hombres sólo deben formar las “asociaciones de trabajadores” como “rebaños de producción” —así escribe Proudhon en 1864— “en la medida en que las exigencias de la producción, la baratura de los productos, las necesidades del consumo y la seguridad de los productores mismos lo requieran”. Asociándose de ese modo, los obreros se limitan a seguir la *raison des choses* misma y, en consecuencia, “pueden conservar su libertad en el seno de la asociación”. Siendo ése su pensamiento, Proudhon tuvo que pronunciarse en 1848 contra los “talleres sociales” financiados por el Estado que pidió Louis Blanc (como luego Lassalle en términos semejantes). Sólo ve en ellos una nueva forma de centralización. En esa forma, dice, habría un número de grandes asociaciones “en las cuales la clase obrera estaría encuadrada y definitivamente avasallada por la razón de Estado de la fraternidad, como en estos momentos está a punto de serlo por la razón de Estado del capital. ¿Qué habrían ganado la libertad, la felicidad general, la civilización? Nada. Habríamos cambiado de cadenas, y la idea social no habría dado un paso; seguiríamos estando bajo la misma dominación arbitraria, para no decir bajo el mismo fatalismo económico”. Proudhon expresa aquí el conocimiento que volvemos a hallar veinte años después, en forma teórica, en la gran obra de Gierke. “Sólo la asociación libre —dice Gierke— crea comunidades en las cuales subsiste la libertad económica, puesto que los organismos que surgen de la iniciativa y estructuración de sus propios miembros elevan a la vez que la vida comunal reconstituida la vida individual de los miembros.”

En consecuencia, el centralismo comunista le parece a Proudhon una variante del absolutista, llevado a un monstruoso y despiadado grado de perfección. Ese “sistema dictatorial, autoritario y doctrinario parte del principio de que el individuo está subordinado por naturaleza a la colectividad; únicamente de ella le viene su derecho y su vida; el ciudadano pertenece al Estado como el hijo a la familia, está en su poder y en su posesión, in manu, y le debe sumisión y obediencia en todas las cosas”. Por todo esto se comprende que Marx (en una frase destinada a la Polémica, pero que no incluyó en ella) diga de Proudhon que es “incapaz de entender el movimiento revolucionario”, y por lo mismo se comprende también que Proudhon (en una anotación de su diario) califique a Marx de “tenia del socialismo”. En el sistema comunista, el patrimonio colectivo ha de acabar con toda propiedad, lo mismo con la personal que con la comunal y corporativa, la asociación universal absorberá todas las asociaciones particulares, la libertad colectiva devorará todas las libertades corporativas, locales y privadas. En 1864 define Proudhon el sistema político del comunismo centralista con estas memorables palabras: “Una democracia compacta, en apariencia fundada en la dictadura de las masas, pero en que éstas no tienen más poder que el necesario para asegurar el avasallamiento general, de acuerdo con las siguientes fórmulas y principios tomados del antiguo absolutismo: Indivisibilidad del poder público; centralización absorbente; destrucción sistemática de todo pensamiento individual, ya sea corporativo o local, considerándolo agente destructivo; policía inquisitorial.” Proudhon cree que no estamos muy lejos del comunismo centralista puro, tanto político como económico; pero está convencido de que “tras una última crisis, al conjuro de nuevos principios, empezará un movimiento en sentido contrario.”

El libro (terminado poco antes de su muerte) en que figuran esas palabras y al cual atribuía Proudhon especial importancia como exposición de: “la idea de la nueva democracia”, se llama De la capacidad política de las clases trabajadoras y lo redactó, según dice él, inspirándose en el Manifiesto de los Sesenta, proclama electoral de un grupo de obreros partidario, en gran parte, de las ideas de Proudhon (1861). Este manifiesto es el cuarto en la serie de los cuatro Manifiestos socialistas (el primero es el Manifiesto de los Iguales de Babeuf, el segundo el del fourierista Considérant, el

tercero el Manifiesto comunista), y es el primero que salió de las filas del propio proletariado. En esa declaración, en la que Proudhon saludaba un “despertar del socialismo” en Francia y una “revelación de la conciencia corporativa” en la clase obrera, se pide, entre otras cosas, la institución de una Cámara sindical; pero no, como en “extraño ofuscamiento” propusieron algunos (aquí reaparece la concepción de Saint-Simon), compuesta de patronos y obreros: “lo que pedimos es una cámara compuesta exclusivamente por obreros elegidos mediante el sufragio universal, una Cámara del Trabajo”. Esa exigencia acredita claramente la evolución operada en el pensamiento social desde Saint-Simon a Proudhon.

Proudhon dio el paso decisivo por la senda que va de la concepción de una reorganización de la sociedad a la concepción de su reestructuración. “Constitución industrial” no significa aún estructuración, pero el “federalismo” ya la implica.

Proudhon distingue dos tipos de estructura, que se entrelazan: la económica, o sea la federación de grupos de trabajo, denominada por él “federación agrario-industrial”, y la política, que se funda en una descentralización del poder, en la división de poderes, en la concesión de la mayor posible soberanía a las comunas y corporaciones regionales, en la sustitución de la burocracia, hasta donde sea posible, por una gestión de negocios más elástica, más directa, que nazca orgánicamente de los grupos naturales. La “ciencia constitucional” puede resumirse, según Proudhon, en tres postulados; es preciso: “1º, formar grupos reducidos, relativamente soberanos y unirlos en federaciones; 2º, organizar el gobierno en cada Estado federado separando los distintos órganos, lo cual quiere decir: dentro del poder público dividir lo que pueda dividirse, determinar lo que pueda determinarse, distribuir entre distintos órganos o funcionarios todo lo que se haya dividido y determinado, rodear a la administración pública de todas las condiciones propias al control público; 3º, en vez de disolver en una autoridad central los Estados federados o autoridades provinciales y municipales, limitar aquélla a cuidar de la iniciativa general y de la garantía y vigilancia mutuas”. La vida de la sociedad se consume en la fusión de personas en grupos y de grupos en federaciones. “Así como varios hombres que unen sus esfuerzos producen una fuerza colectiva superior en calidad e intensidad a la suma de sus

respectivas fuerzas, así varios grupos de trabajo relacionados entre sí por intercambio producen una potencia de orden superior” que debe considerarse en particular como “el poder social”. Mutualismo, organización de la economía a base de la reciprocidad de servicios, y federalismo, organización del orden político sobre la base de la hermandad de los grupos, son sólo dos aspectos de la misma estructura. “Mediante la agrupación de las fuerzas individuales y la vinculación entre los grupos, toda la nación adquiere figura corpórea.” Y las naciones constituirán una verdadera humanidad como federación de federaciones.

Proudhon se ocupó especialmente del problema de cómo realizar la idea de descentralización en su Teoría del régimen fiscal (1861). No ignoro —dice— que la centralización política ofrece sus ventajas, pero a cambio de sacrificios. Parece plausible a la nación, no sólo porque halaga la vanidad colectiva, sino también porque “la razón de los niños y del pueblo busca en todo la unidad, la simplicidad, la uniformidad, la identidad, la jerarquía, lo mismo que el tamaño y la masa”, y por eso es por lo que la centralización, de cuyo modelo nacieron todas las antiguas naciones, se convirtió en medio eficaz de disciplina. “Al pueblo le gustan las ideas simples y tiene razón. Desgraciadamente, esa simplicidad que busca sólo puede hallarse en las cosas elementales, y el mundo, la sociedad y el hombre se componen de elementos indisolubles, de principios opuestos y de fuerzas antagónicas. Organismo significa complicación, pluralidad significa contradicción, antagonismo, independencia. El sistema centralista puede ser muy hermoso por su grandeza, simplicidad y desarrollo; sólo le falta una cosa: en él, el hombre ya no se pertenece a sí mismo, en él no se siente, en él no vive, en él no es tenido en cuenta.” Pero la idea y demanda de un sistema en que el hombre pueda pertenecerse a sí mismo, sentirse a sí mismo y vivir, de un sistema que lo tenga en cuenta como individuo, no está relegada a la libre especulación, sino que está ligada a los hechos y tendencias de nuestra realidad social. En el moderno Estado constitucional, “los distintos grupos no necesitan órdenes para realizar muchas cosas, sino que son capaces de regirse a sí mismos, sin otra inspiración que la de su conciencia y su razón”. En cualquier Estado organizado según los principios del derecho moderno se efectúa una progresiva disminución de la acción del gobierno, una descentralización. Y una evolución paralela puede

observarse en la economía. La evolución de la técnica en nuestra era (cuestión a la cual alude ya Proudhon en 1855, en su obra sobre la reforma del sistema ferroviario, pero que no se actualizó sino hasta mucho después de su muerte, con la motorización del transporte y el proyecto de electrificar la producción) tiende a hacer innecesaria la concentración de la población en grandes ciudades; “empieza el espaciamento de las masas, tanto como su reagrupación”. El peso político tiene que pasar paulatinamente de las ciudades a “los nuevos grupos agrícolas e industriales”.

Pero Proudhon en modo alguno opina que el proceso de descentralización ya esté maduro en los distintos sectores. Por el contrario: en el terreno político observa en la conciencia y voluntad de los hombres un movimiento opuesto, de importancia trascendental. “Una fiebre de centralización —escribe en 1861— invade el mundo; se diría que los hombres están cansados de lo que les queda de libertad y no tienen otro anhelo que perderlo... ¿Es la necesidad de autoridad que se manifiesta por todas partes, el hastío por la independencia o sólo la incapacidad de regirse a sí mismo?” Contra esa “fiebre”, contra esa grave enfermedad del espíritu humano, no hay otro remedio que las fuerzas constructivas, reestructuradoras, que rigen lo más profundo del hombre. Su expresión es “la Idea”, de la cual dice Proudhon al final de una obra política de 1863: “Esta idea existe, ya circula”, pero para que adquiera potencia realizadora es preciso que “salga de las entrañas de la situación”.

A la sazón, en la cima de su pensamiento, Proudhon no suponía en absoluto que esa situación fuese inminente. Por algunas de sus cartas sabemos cómo se imaginaba el futuro inmediato: “No nos engañemos más. Europa está cansada de orden y de pensar; penetra en la era de la fuerza bruta, del desprecio a los principios”. Y en la misma carta: “Entonces empezará la gran guerra entre las seis grandes naciones”. Algunos meses después: “Vendrán las matanzas, y la postración que seguirá a ese derramamiento de sangre será espantosa. No veremos la obra de la nueva era, lucharemos en la noche; tenemos que prepararnos para soportar esa vida sin demasiada tristeza, cumpliendo con nuestro deber. Ayudémonos, llamémonos en las tinieblas, y siempre que se presente la ocasión, hagamos justicia”. Y, por último: “Actualmente, la civilización se

halla realmente en una crisis que tiene una sola analogía en la historia: la crisis que determinó el advenimiento del cristianismo. Todas las tradiciones están gastadas, todas las doctrinas de fe abolidas; en cambio, el nuevo programa todavía no está a punto, quiero decir que todavía no ha penetrado en la conciencia de las masas; he ahí lo que yo califico de descomposición. Es el momento más cruel en la existencia de las sociedades... Me hago muy pocas ilusiones y no espero que mañana, como por arte de magia, resucite la libertad... No, no; la decadencia, y por un lapso cuyo fin no puedo calcular y que no durará menos de una o dos generaciones, tal es nuestra suerte. Yo sólo veré el mal, moriré en medio de las tinieblas". Pero conviene que "cumplamos nuestro deber". En ese mismo año escribió al historiador Michelet: "Sólo saldremos adelante mediante una revolución total en las ideas y en los corazones. Usted y yo trabajamos en esa revolución; éste será nuestro honor ante la posteridad si ésta se acuerda de nosotros". Ocho años antes, a la proposición de un amigo para que emigrara a los Estados Unidos, había contestado así: "Le digo que es aquí, bajo el sable de Bonaparte, bajo la férula de los jesuitas y las gafas de la policía, donde tenemos que trabajar por la emancipación del género humano. No hay para nosotros cielo más propicio ni tierra más fértil".

Como Saint-Simon, aunque con mayor detalle y mucha mayor precisión, Proudhon puso en primer término el problema de una reestructuración de la sociedad, sin tratarlo como tal. Y así como Saint-Simon no planteó la cuestión de las unidades sociales que pudieran servir de células de una nueva sociedad, también Proudhon la deja esencialmente en suspenso, aunque se aproxima mucho más a ella. En el primero son los contemporáneos, en el segundo los sucesores, quienes han de hacer de esta cuestión el objeto principal de sus planes e investigaciones.

El hecho de que Proudhon no se ocupe más intensamente de ella proviene en lo principal de su reserva contra la "asociación" como panacea uniforme decretada por el Estado para todos los males de la sociedad, por ejemplo: la proposición de Louis Blanc de "talleres sociales" que tanto en la industria como en la agricultura serían fundados, financiados y fiscalizados por el Estado. Sin embargo, hay que notar que las proposiciones de Louis Blanc —si no por su

intención, por lo menos por su carácter— son social-estructurales: de la “solidaridad de todos los obreros en el mismo taller” pasa a la “solidaridad de los talleres en una misma industria” y de ahí a la “solidaridad de las distintas industrias”. Además, considera que la base de la asociación agrícola debe ser la unión de la producción y el consumo: “para atender a las necesidades de todos —dice en su Organización del trabajo (1839)— se juntarían los productos del trabajo de todos”, que es la forma en la que ve la inmediata posibilidad de una aplicación más radical y completa del “sistema de la asociación fraternal”. Las reservas de Proudhon se enderezan, como dijimos ya, contra una nueva “razón de Estado”, o sea contra la uniformidad, contra la exclusividad, contra la coacción. La forma asociativa le parecía más indicada para la industria que para la agricultura, en la que quería conservar la clase campesina (a pesar de todas las transformaciones de sus ideas y proyectos, en este punto se mantuvo fiel a un solo principio: que es legítimo propietario del suelo el que lo cultiva), y aun para la industria misma, sólo en las ramas a cuya índole convenía, y para determinadas funciones. Se negaba a equiparar una reorganización de la sociedad con su uniformación; para él, orden significa el orden justo de la diversidad. Eduard Bernstein tiene razón cuando dice que Proudhon negaba a la asociación esencialmente monopolista lo que concedía a la asociación mutualista. Proudhon tenía un profundo horror a todo lo que venía “de arriba”, a lo que era impuesto al pueblo, lo dotado de privilegios. En relación con eso temía la proliferación de nuevos egoísmos colectivos, que le parecían más peligrosos que los individuales. Veía el peligro que amenaza a toda asociación de producción que produce para el mercado libre: que se adueñe de ella el espíritu del capitalismo, la explotación despiadada de las oportunidades y coyunturas. Esas reservas eran de mucho peso. Tenían sus raíces en la convicción básica de Proudhon que convierte a la justicia, que enlaza y equilibra a la libertad con el orden, en criterio de un genuino socialismo (según él, hay dos ideas: la de libertad y la de unidad u orden: “es preciso decidirse a vivir con las dos, equilibrándolas”: el principio que puede lograr eso se llama justicia). Mas la forma estructural de la futura sociedad humana anunciada por Proudhon, la estructura en la cual se logra el equilibrio de libertad y orden y que él denominaba federalismo, requería que no sólo se ocupara (como lo hizo) de las grandes unidades que habían de federarse, de

las naciones, sino también de las unidades pequeñas cuya fusión federativa constituiría a la nación. Proudhon no satisfizo este requisito. Sólo habría podido satisfacerlo si, partiendo de ese problema, hubiese buscado la respuesta a sus propias dudas, es decir, si hubiese dedicado lo mejor de su pensamiento al problema de cómo había que fomentar y ordenar la asociación para, si no eliminar, por lo menos atenuar el peligro que en ella se esconde. Como no lo hizo suficientemente, por más importante que sea el paso dado en esta dirección con su principio del mutualismo, no encontramos en él una respuesta satisfactoria a nuestra pregunta: “¿cómo deben ser las unidades que se federen en un orden popular auténtico, en una nueva estructura justa de la sociedad?” De ahí que le falte algo esencial al socialismo de Proudhon, puesto que no podemos saber las unidades sociales que existen, inclusive aquellas que todavía conservan sus antiguos principios generadores, serían capaces de formar en su estado actual una asociación justa, y si las unidades nuevas lo serán si no interviene ya en su creación precisamente esa combinación de libertad y orden como estímulo y como principio configurador.

KROPOTKIN

Aquí entra en juego Kropotkin. Nacido en la época —hace cien años— en que Proudhon acababa de empezar su lucha contra la injusticia contenida en la propiedad privada, contra la propiedad como “robo”, aceptó deliberadamente el legado de Proudhon para desarrollarlo. Adoptándolo, lo simplifica, pero en parte de modo fecundo y favorable para la causa. Simplifica a Proudhon atenuando su visión de las contradicciones, y eso es una pérdida; pero al propio tiempo lo traslada al ámbito histórico, y eso es un beneficio. Kropotkin no es un historiador; incluso cuando piensa históricamente, es en realidad un social-geógrafo, un cronista de las situaciones y de las condiciones de la tierra; pero piensa históricamente.

Kropotkin simplifica a Proudhon estableciendo en vez de las múltiples “antinomias sociales” la sencilla oposición entre los principios de lucha por la existencia y de ayuda mutua. Trata de fundamentar biológica, etnológica e históricamente esa oposición de principios. Históricamente, la ve (indudablemente influido por la exposición de la dualidad histórica de Kireievski del año 1852) condensarse en el orden coactivo del Estado, por una parte, y, por otra, en las múltiples formas de asociación: comarcales, municipales, gremiales, corporativas y así sucesivamente hasta las formas modernas de asociación. En una formulación (de 1894), extremada y sin suficiente fundamento histórico, Kropotkin expone esa oposición del modo siguiente: “El Estado es un desarrollo histórico, que en una época determinada de la vida de todos los pueblos empieza a suplantarse lentamente a las libres confederaciones de tribus, municipios, uniones de tribus, aldeas y gremios de productores proporcionando a las minorías una formidable ayuda para avasallar a la masa, y es ese desarrollo histórico y todo lo que de él se deriva lo que combatimos”. Algunos años después (en la obra *La ciencia moderna y la anarquía*, cuya edición francesa completa apareció en 1913), Kropotkin encontró una formulación más exacta, más a tono con los hechos históricos. “A través de toda la historia de nuestra civilización —dice— se han enfrentado dos

tradiciones opuestas, dos tendencias: la romana y la popular; la tradición imperial y la federalista; la tradición autoritaria y la libertaria. Y estas dos tradiciones se encuentran de nuevo frente a frente en vísperas de la revolución social.” Aquí (seguramente por influencia de Gierke, que denomina dominio y asociación libre a los dos principios antagónicos) se indica, junto con una visión histórica, también la de que el conflicto histórico entre los dos poderes espirituales prosigue asimismo en el seno del movimiento social: entre el socialismo centralista y el federalista.

No cabe la menor duda de que Kropotkin tiene un concepto del Estado demasiado estrecho: no vacila en identificar al Estado centralista con el Estado en general. En la historia tenemos no sólo el Estado como tenaza que destruye la esencia de las pequeñas asociaciones, sino también el Estado como marco dentro del cual éstas se agrupan: no sólo el “gran Leviatán” cuya autoridad, según Hobbes, se funda en el “terror”, sino también la gran madre sustentadora que cariñosamente amamantaba a los hijos, a las comunidades; no sólo la machina machinarum, que convierte en accesorios mecánicos a todo lo que le pertenece, sino también la communitas communitatum, la fusión de las comunidades dentro de la cual puede desenvolverse “una vida en común, autónoma y peculiar, de los miembros que la integran”. En cambio, no le falta razón a Kropotkin cuando considera que el nacimiento del Estado centralista moderno (que él presenta erróneamente como el Estado en sí) no es anterior al siglo XVI, a la época en que se consumó “la derrota de las ciudades libres” mediante “la anulación de todos los contratos libres: comunidades de aldea, ligas de artesanos, hermandades, confederaciones de la Edad Media”. El inglés Maitland, historiador del derecho, escribe: “Podemos decir con cierta seguridad que, a fines de la Edad Media, se operó un gran cambio en las ideas relativas a las agrupaciones de los hombres”. Entonces “el Estado absoluto se enfrentó con el individuo absoluto”. Entonces, como dice Gierke, “el Estado soberano y el individuo soberano lucharon para definir los límites de su derecho natural, y, en cambio, todas las corporaciones intermedias fueron rebajadas a la condición de estructuras legalistas y más o menos arbitrarias, hasta que, por último, fueron completamente destruidas”. Al fin sólo queda el Estado soberano, que en la medida que se tecnifica devora todo lo viviente. Todo lo orgánico sucumbe ante el

“mecanismo de mando rígidamente centralizado, equipado con derroche de inteligencia humana, que puede ser dirigido moviendo una palanca en el cuadro de distribución” (así describe al Leviatán Carl Schmitt, el ingenioso intérprete del totalitarismo). Quien considere que lo más importante es, no la seguridad de los individuos —finalidad para la cual se tiene al Leviatán por indispensable—, sino la renovación de la sustancia comunitaria del género humano, tiene que combatir toda doctrina que defienda al centralismo. Dice Figgis, el historiador de la Iglesia: “No hay superstición más peligrosa que aquel atomismo político que niega todo poder a las sociedades como tales y, en cambio, atribuye a la grandiosa unidad del Estado una competencia absolutamente ilimitada sobre el cuerpo, el alma y el espíritu. Eso es, en realidad, ‘el gran Leviatán’, compuesto de pequeños homúnculos, como en la portada de la obra de Hobbes, y no podemos ver razón alguna de que se adore a ese becerro de oro”. Cuando Kropotkin ataca, no el orden del Estado en general, sino el aparato del Estado centralista, encuentra poderosos aliados en el campo de la ciencia. Es verdad que contra semejante “pluralismo” se puede alegar en los círculos científicos que el Estado moderno, no siendo totalitario, sino pluralista, aparece como “un compromiso entre grupos de poder sociales y económicos, como un agregado de factores heterogéneos, partidos, uniones de intereses, consorcios, sindicatos, Iglesias, etc.” (Carl Schmitt). Mas con eso nada se dice contra una transformación socialista del Estado en comunidad de comunidades, puesto que entonces todos los tipos de agrupación que menciona Schmitt ya no existirán o serán diferentes de lo que son ahora, y la fusión de los grupos no será un agregado, sino, diciéndolo con una frase de Landauer, “una liga de ligas”. Lo que en ella subsista aún de orden coactivo, será sólo exponente de la eventual fase evolutiva del hombre, no ya de la explotación de la falta de madurez humana y de los antagonismos humanos. Los antagonismos entre individuos y entre grupos no cesarán nunca, ni se pretende que cesen; tendrán que decidirse por sí solos; pero podemos y debemos aspirar a un estado de cosas en que los distintos conflictos no se hagan extensivos a grandes grupos ajenos a ellos ni permitir que se utilicen para cimentar una dominación centralista absoluta.

Así como la visión de Kropotkin es deficiente cuando se trata de distinguir entre el Estado prepotente y el legítimo, entre el

superfluo y el necesario, así también en otro respecto no llega a ser lo bastante realista, a pesar de que capte muchas relaciones históricas que Proudhon no tuvo en cuenta. Dice en una ocasión que tal vez se reproche a su elogio de la comuna medieval que olvida las luchas intestinas que en ella se daban, pero que no lo hace en modo alguno. Antes bien, la historia enseña que “esas luchas eran la garantía misma de la vida libre en la ciudad libre”, y que gracias a ellas crecían y se remozaban las comunidades. A diferencia de las guerras de los Estados, en la comuna se lucha “por la conquista y conservación de la libertad del individuo, por el principio federativo, por el derecho de asociarse y actuar”, y que por eso “las épocas en que los conflictos ventilaban libremente, sin que se lanzara en la balanza el peso de una autoridad existente, fueron las épocas del máximo desarrollo espiritual”. Eso es cierto en lo esencial, y, sin embargo, hay un punto decisivo que no ha sido captado suficientemente. En la comunidad autónoma, especialmente si ésta interviene como asociación en la producción, el peligro del egoísmo colectivo, lo mismo que el de la escisión y de la opresión, difícilmente es menor que en la nación o en el partido. Nos ofrece un ejemplo elocuente el desarrollo interno de la “comunidad minera”, esto es, la asociación de producción de los obreros mineros, en el medioevo alemán. En instructiva exposición mostró Max Weber que en la primera época de ese desarrollo se produjo una apropiación progresiva de la mina por parte de los obreros y una progresiva expropiación de los dueños, que la asociación se convirtió luego en directora de producción y distribuyó el beneficio ateniéndose en la medida de lo posible al principio de la igualdad; pero que luego se llegó a una diferenciación entre los mismos obreros: los que acudieron después a causa de la creciente demanda ya no eran admitidos en la asociación, eran “no-compañeros”, jornaleros; y el proceso de descomposición así iniciado prosiguió hasta que elementos de intereses puramente capitalistas penetraron en el personal de la comunidad minera y el sindicato acabó convirtiéndose en un órgano del orden capitalista que contrataba a los obreros. Cuando actualmente se proponen (por ejemplo, en la obra de Tawney *The Acquisitive Society*) proyectos que permitan a los obreros de empresas industriales prescindir de los dueños haciéndolos innecesarios al encargarse ellos mismos de la dirección de la producción, o que limiten el interés de los propietarios hasta el

punto de que éstos queden reducidos a la condición de meros rentistas sin participación en los beneficios ni en la responsabilidad, o sea precisamente lo que ocurrió en la minería alemana hace siete siglos, la advertencia histórica nos impone que, en la nueva estructura social, nos preocupemos de que se ponga coto al egoísmo colectivo. Kropotkin no cierra los ojos ante ese peligro; por ejemplo, en una ocasión (Mutual Aid, 1902) indica que el movimiento cooperativista moderno, que en sus orígenes tenía esencialmente carácter de ayuda mutua, ha degenerado a menudo en un “individualismo de capital por acciones” y fomenta un “egoísmo cooperativo”.

Kropotkin vio con perfecta claridad aquello a que ya aludió Proudhon: que una comunidad socialista sólo puede edificarse sobre la base de una doble unión intercomunal, a saber, de la federación de comunidades regionales y de la federación de comunidades de trabajo, que tienen entre sí numerosos puntos de contacto y de apoyo —a lo cual añade a veces un tercer principio: la agrupación comunal por libre decisión—. Donde más claramente trazó el cuadro de la nueva sociedad es en su autobiografía (1899), en el pasaje en que refiere las concepciones básicas de la “Federación del Jura”, organización anarquista-comunista fundada por Bakunin, en la cual participó Kropotkin en 1877 y en los años subsiguientes; por cierto, las actas de la Federación del Jura no proporcionan ninguna formulación comparable a las suyas, y es de suponer que las ideas de Bakunin, que nunca se esbozaron sino pasajeramente, sólo en el curso de los años, y combinándose con las de Proudhon, llegaron a esta madurez en el espíritu de Kropotkin. En la autobiografía escribe: “Observamos en las naciones civilizadas el germen de una nueva forma social que ha de sustituir a la antigua... Esta sociedad estará compuesta por multitud de asociaciones enlazadas entre sí para todo cuanto requiere un esfuerzo común: federación de productores para todas las clases de producción, comunidades para el consumo, federación de esas comunidades entre sí y federación de las mismas con los grupos de producción; por último, grupos más extensos aún que abarquen todo un país y hasta varios, y que estarán compuestos de personas que trabajen conjuntamente para la satisfacción de aquellas necesidades económicas, espirituales y artísticas que no están limitadas a un territorio determinado. Todos estos grupos asociarán sus esfuerzos mediante un acuerdo mutuo...

Se alentará la iniciativa personal y se combatirá toda tendencia a la uniformidad y a la centralización. Además, esta sociedad no cobrará rigidez en formas fijas e inmutables, puesto que será un organismo vivo y en constante desarrollo”. Ni uniformidad ni fijación definitiva, tal es el sano sentimiento fundamental de Kropotkin. Como él mismo dice (1896), hay que aspirar al “más completo desarrollo de la individualidad, asociado al mayor desarrollo de la asociación voluntaria en todos los aspectos, en todos los grados posibles, para todos los fines imaginables: una asociación siempre variable que contenga los elementos de su duración y adopte las formas que en todo momento se adapten mejor al múltiple esfuerzo de todos”. Y, a modo de complemento, Kropotkin insiste aún en 1913: “Nos imaginamos la estructura de la sociedad como algo que nunca queda definitivamente constituido”.

Semejante estructura significa: poner en acción la espontaneidad social y política del pueblo hasta el máximo grado posible de cada momento. Este orden, denominado por Kropotkin comunismo (nombre usurpado por la “negación de toda libertad”, impugnada por Proudhon) y que sería más exacto calificar de “comunismo federalista”, “no puede ser impuesto; no podría vivir si no lo conservara la incesante y cotidiana cooperación de todos. En una atmósfera de coacción oficial se asfixiaría. Por consiguiente, no puede existir sin crear un contacto constante entre todos, para resolver los miles y miles de asuntos comunes: no puede vivir si no crea la vida local e independiente en las unidades más pequeñas: la calle, la manzana de casas, el distrito, el municipio”. El socialismo “tendrá que hallar su propia forma de relaciones políticas... De uno u otro modo tendrá que ser más popular, más próximo al Forum, que el régimen parlamentario. Tendrá que depender menos de la representación, y adquirir más carácter de self-government”. Vemos aquí con especial claridad que lo que Kropotkin combatía en definitiva no era el orden estatal en sí, sino el orden actual en todas sus formas, y que su “anarquía”, como la de Proudhon, es en realidad *ἀκράτεια* (ákráteia), es decir, ausencia de dominación, no de gobierno. En 1864, Proudhon escribió en una carta: “La anarquía es una forma de gobierno u organización, si se me permite la expresión, en que el principio de autoridad, las instituciones policiacas, las medidas preventivas y represivas, la burocracia, el régimen fiscal, etc., quedan reducidos a su mínima expresión”. Es,

en el fondo, la misma opinión de Kropotkin. Como nos revelan las importantes palabras “menos representación” y “más self-government”, sabe también que a una voluntad genuina de reestructurar la sociedad no le importa la aplicación de un principio abstracto, sino sólo dirigir la realización, reconocer los límites impuestos por las circunstancias momentáneas a la ejecución de la obra, los límites que marcan lo que, puesto que es alcanzable, debe hacerse. Conoce el deseo por lo enorme y sabe que ese deseo llega muy a fondo en el alma: “todas las relaciones entre individuos y entre muchedumbres pueden arreglarse”; pero sabe también que esto sólo puede lograrse si al propio tiempo se despierta la espontaneidad social y se le indica la dirección en que pueda desplegarse.

Para Kropotkin es evidente que sin una revolución no puede producirse una transformación decisiva de la sociedad. Lo era también para Proudhon, quien sabía perfectamente que no podía realizarse sin revolución la formidable tarea que él —ya en la obra que Marx atacó por “pequeño-burguesa”— proponía a las clases trabajadoras: “hacer surgir de las entrañas del pueblo, del seno del trabajo, una mayor autoridad, un hecho más poderoso, que incluya al capital y al Estado y los someta”. Tal y como en 1848 dijo, en un brindis a la revolución, consideraba que las revoluciones eran “manifestaciones sucesivas de la justicia en la humanidad”, y, según él, el Estado moderno es “contrarrevolucionario por su esencia”. Lo que impugnaba era (en la conocida carta a Marx) la idea de que “actualmente no fuera posible ninguna reforma sin un golpe de mano” y de que “nosotros tengamos que poner en juego la acción revolucionaria como medio para la reforma social”. Pero él vislumbró la tragedia de las revoluciones, y cada vez con mayor certeza a causa de las decepciones que sufrió. La tragedia de las revoluciones es la de que, consideradas con respecto al fin positivo, tienen como consecuencia precisamente lo contrario de lo anhelado por los revolucionarios más honestos y apasionados si lo anhelado no se halla preformado ya con anterioridad, de suerte que la acción revolucionaria sólo necesite conquistarle todo el espacio necesario para su libre desenvolvimiento. Dos años antes de su muerte lo proclama con amargura: “La lucha revolucionaria fue la que nos dio la centralización”. Esa idea tampoco era desconocida por Kropotkin; pero en lo esencial cree que basta influir educativamente en la

fuerza revolucionaria para impedir que la revolución vaya a parar a un nuevo centralismo “igual de malo o todavía peor”, y para hacer posible que “el pueblo —los campesinos y los obreros de las ciudades— empiece por sí mismo la labor constructiva”. “Para nosotros se trata de inaugurar la revolución social mediante el comunismo.” Kropotkin, como Bakunin, ignora el hecho fundamental de que en el terreno social, a diferencia del político, la revolución no tiene fuerza creadora, sino simplemente de disolver, liberar e investir, es decir, consumir y hacer poderoso lo que ya se hallaba preformado en el seno de la sociedad prerrevolucionaria, y que, considerada con respecto al devenir social, la hora de la revolución no es una hora de concepción, sino de nacimiento, siempre y cuando haya habido antes concepción alguna.

Naturalmente, en la doctrina de Kropotkin hay también elementos esenciales que destacan la importancia de la estructuración prerrevolucionaria. Así como en su libro sobre la ayuda mutua mostró restos de las antiguas formas de comunidad en nuestra sociedad y a su lado ejemplos de solidaridad actual, más o menos informes, así también en la obra *Fields, Factories and Workshops* (Campos, fábricas y talleres, publicada en 1898, edición ampliada en 1912), partiendo puramente de premisas económicas y de psicología del trabajo, hizo una importante aportación al cuadro de una nueva unidad social, apropiada para servir de célula generatriz de una sociedad nueva en el seno de la antigua. Aquí opone a la exageración progresiva de la división del trabajo y de la especialización el principio de una integración del trabajo, la combinación de una agricultura intensiva con una industria descentralizada; esboza el cuadro de una aldea edificada al mismo tiempo sobre el campo y la fábrica, aldea en que los mismos hombres trabajen alternativamente en una u otra de ambas actividades, sin que eso tenga que significar en modo alguno un retroceso de la técnica; todo esto se efectuará en estrecha vinculación con la evolución técnica, y, no obstante, de tal manera que el hombre goce de sus derechos como ser humano. Kropotkin sabe que en el actual orden de la sociedad no es posible “realizar totalmente” semejante modificación, pero, a pesar de todo, no se limita a planear para el mañana, sino también para el presente. Insiste en que “todo intento socialista de modificar las actuales relaciones entre el capital y el trabajo será un fracaso si no tiene en

cuenta la tendencia a una integración”; mas insiste también en que el porvenir que él desea es “posible ya, realizable ya”. De ahí a la exigencia de que se empiece inmediatamente la reestructuración de la sociedad no hay más que un paso, desde luego un paso decisivo.

LANDAUER

El paso dado por Landauer más allá de Kropotkin consiste principalmente en una simple indagación de la esencia del Estado. Éste no es, contra lo que cree Kropotkin, una institución que pueda destruirse mediante una revolución. “El Estado es una situación, una relación entre los hombres, es un modo de comportamiento de los hombres entre sí; y se le destruye estableciendo otras relaciones, comportándose con los demás de otro modo.” En la actualidad los hombres conviven “estatalmente”, es decir, en una relación que requiere el orden coactivo del Estado, orden que la representa; por lo tanto, ese orden sólo puede superarse en la medida en que la presente relación entre los hombres sea sustituida por otra. Esta otra relación es lo que Landauer denomina “pueblo”. “Es una unión entre hombres que existe de hecho, pero que no se ha convertido aún en asociación y federación, que no ha llegado a ser todavía un organismo superior.” En la medida en que los hombres, sobre la base del proceso de producción y circulación, vuelvan a unirse en un pueblo y se desarrollen conjuntamente “en un organismo de innumerables órganos y miembros”, se hará realidad lo que ahora sólo vive en el espíritu y deseo de algunos hombres dispersos: el socialismo; y no en el Estado, sino fuera, aparte de él, y eso, por lo pronto, significa: junto al Estado. Mas esa consolidación no significa, como ya dijimos, fundación de algo nuevo, sino actualización y reconstitución de algo que ha existido siempre, de la comunidad que coexiste de hecho con el Estado, aunque soterrada y asolada. “Algún día se sabrá que el socialismo no es la invención de algo nuevo, sino el descubrimiento de algo existente que se ha desarrollado.” Por eso es posible la realización, en cualquier momento, del socialismo, con tal de que lo quiera un número suficiente de hombres. La realización no depende del desarrollo técnico, aunque, naturalmente, tendrá aspectos, comenzará y se desarrollará de acuerdo con el estado de la técnica; la realización depende de los hombres, depende de su espíritu. “El socialismo es posible e imposible en cualquier época; es posible cuando existen los hombres adecuados que lo quieren, es decir, que lo hacen; y es imposible cuando los hombres no lo quieren, o sólo pretenden

quererlo, sin poder realizarlo.”

De esa comprensión de la relación entre el Estado y la comunidad se desprende algo importante. Vemos que, prácticamente, no puede tratarse de la alternativa abstracta “Estado o no-Estado”. El principio del tercero excluido es esencial para las decisiones genuinas de la persona o del grupo; entonces es cuando todo lo intermedio, todo lo conciliador, es impuro e impurificador y sólo consigue enturbiar, confundir, entorpecer. Mas ese mismo principio se convierte en obstáculo si en el proceso de ejecutar la resolución tomada sólo admite lo absoluto y desvaloriza la medida posible por el momento. Si el Estado es una relación que, en realidad, sólo se destruye al establecer otra, se destruye precisamente con cada paso hacia la nueva relación.

Para comprender cabalmente el problema es preciso dar aún un paso más. “Estado” (así lo indicó Landauer en una ocasión posterior) es un status, un estado. Los hombres que en un determinado momento conviven en un espacio dado, sólo hasta cierto punto son capaces de unirse voluntariamente del modo debido, de guardar voluntariamente un orden justo y de regir por él los asuntos comunes. El límite que en cualquier momento está puesto a esta capacidad, constituye la base del Estado en ese momento; dicho con otras palabras: la medida de la incapacidad para un orden justo voluntario determina la medida de la coacción legal. Sin embargo, de hecho, el alcance del Estado siempre rebasa en alguna medida, las más de las veces muchísimo, el grado que en ese momento correspondería al de la coacción legal. La diferencia que existe en cualquier momento entre el Estado “convenido” y el de hecho, diferencia que yo denomino plus-Estado, se explica por el hecho histórico de que el poder acumulado no abdica si no se ve obligado a hacerlo. Se niega a adaptarse al aumento de capacidad para un orden voluntario mientras ésta no ejerza sobre él una presión lo suficientemente fuerte. La base racional del poder se ha extinguido, mas no éste, si no se le obliga a ello. Lo muerto domina así a lo viviente. En una ocasión, dice Landauer: “Veamos que lo que está muerto para nuestro espíritu, ejerce un poder viviente sobre nuestro cuerpo”. “La tarea que de esa situación se desprende para los socialistas, o sea para quienes procuran la reestructuración de la sociedad, es hacer retroceder el dominio real del Estado hasta

hacerlo coincidir con el límite “convenido” por la razón. Y eso es lo que ocurre gracias a la creación y renovación de la genuina estructura orgánica, mediante la unión de personas y familias en diversas comunidades y la de éstas en federaciones. Es este crecimiento y no otra cosa lo que “destruye” al Estado suplantándolo. Evidentemente, hay que suplantarlo sólo aquella parte del Estado que en el momento dado resulte superflua, infundada; una acción que rebasara estos límites sería ilícita y tendría que fracasar, ya que, al rebasarlos, le faltaría el espíritu constructivo para lo ulterior. Nos encontramos aquí con la misma problemática que ya Proudhon descubrió y reconoció con otra perspectiva: una asociación sin espíritu comunitario suficiente, suficientemente vital, no sustituye al Estado por la sociedad, sino que lleva en sí misma al Estado, y lo que hace no puede ser otra cosa que Estado, o sea: política de poder y expansionismo, sostenidos por una burocracia.

Pero es también importante que para Landauer, según hemos dicho, el establecimiento de la sociedad “fuera” y “junto” al Estado es esencialmente “el descubrimiento de algo existente y que se ha desarrollado”. Existe realmente, además del Estado, una comunidad, “no una suma de individuos aislados, sino una solidaridad orgánica que se quiere extender a base de diversos grupos hasta formar una especie de bóveda”. Pero la realidad de la comunidad tiene que despertarse, tiene que ir a buscarse bajo la costra del Estado. Esto no puede suceder más que atravesando esa costra, la acomodación interior de los hombres al Estado, y despertando la primigenia realidad que bajo ella dormita. La tarea de los socialistas y de los acontecimientos que originaron y provocaron en los pueblos es la de comenzar a relajar el endurecimiento de los ánimos, para que lo sumergido vuelva a la superficie, para que lo verdaderamente vivo, que ahora parece totalmente muerto, pueda desplegarse o crecer de nuevo”. Los hombres así renovados podrán renovar a su vez la sociedad; y como sabrán por experiencia que lo que en sus almas se manifestó como nuevo no es más que el antiquísimo fondo comunitario, incorporarán a la nueva estructura todo cuanto se haya conservado de auténtica forma de comunidad. A una mujer que quería que se aboliera el matrimonio, le escribe Landauer en una carta: “¡Sería locura querer ‘abolir’ aún las pocas formas de vinculación que quedan! Lo que necesitamos es forma, no informalidad. Necesitamos tradición.” Quien edifica, no por capricho

y en vano, sino legítimamente y para el porvenir, obra merced a una íntima vinculación con una antiquísima tradición que se le confía y le da poderes. De ahí resulta claro el que Landauer no designe con un neologismo la “otra” relación que el hombre puede contraer en vez de la estatal, sino que la denomine “pueblo”. En ese “pueblo” figura también la más íntima realidad de lo que se denomina nación, o sea lo que queda cuando se descarta la estatización, la politización: la comunidad de esencia, la comunidad de ser en la pluralidad. “Esta semejanza, esta igualdad dentro de lo desigual, esa propiedad unificadora que liga entre sí a los miembros del pueblo, este espíritu común, es un hecho positivo. No lo perdáis de vista, hombres libres, socialistas; el socialismo, libertad y justicia, sólo puede realizarse entre aquellos que desde antiguo se corresponden, y un socialismo no puede implantarse en abstracto, sino en una diversidad concreta según sean las armonías de los pueblos.” Aquí se pone al descubierto la verdadera relación entre nación y socialismo: la semejanza de los connacionales en cuanto a manera de ser, lenguaje, patrimonio de tradiciones, memoria de un destino común es constante predisposición para una existencia comunitaria y sólo edificando esta existencia pueden reconstituirse los pueblos. “La salvación sólo puede traerla un renacimiento de los Pueblos que parta del espíritu de la comunidad.” Y Landauer también hace depender concretamente a la comunidad de una nueva manifestación —aunque en forma rudimentaria— de formas comunitarias antiguas y de la posibilidad de guardarlas, renovarlas y desarrollarlas. “Ahora y en cualquier época, el reformador radical no podrá cambiar nada que no sea lo que ya existe. Y por eso será bueno que las comunas regionales tengan siempre su demarcación; que una parte de las tierras sea comunal y otra constituya el patrimonio familiar, para la casa, patio, jardín y campo.” Además, Landauer cuenta también con la memoria de suelo que tienen las unidades comunales. “Hay muchas cosas a las que podemos enlazar lo que todavía es capaz de producir formas vivas de espíritu vivo. Comunidades de aldea con restos de la antigua propiedad comunal, con el recuerdo de campesinos y peones acerca de la demarcación original, que desde hace siglos se convirtió en propiedad privada; instituciones comunitarias para el trabajo del campo y el artesanado.” Ser socialista significa estar en contacto vital con el espíritu y la vida comunitarios de la época, estar alerta y reconocer con mirada imperturbable lo que de ellos aún se encuentra en la

profundidad de nuestra vida desprovista de comunidad, y, siempre y cuando sea posible, enlazar fuertemente a lo perdurable las formas creadas por primera vez.

Mas significa también: abstenerse de trazar esquemáticamente los caminos; saber que en la vida del hombre y de la comunidad puede resultar que la línea recta entre dos puntos sea la más larga; comprender que el verdadero camino a la realidad socialista no sólo se deduce de lo que sabemos y planeamos, sino también de lo desconocido y lo incomprensible, de lo inesperado y de lo que no cabe esperar; significa vivir activamente, hasta donde sea posible, de acuerdo con eso. “En detalle —dice Landauer en 1907— no sabemos realmente nada sobre nuestro camino inmediato; puede pasar por Rusia, pero también por la India. Lo único que podemos saber es que nuestro camino no pasa a través de las tendencias y luchas del día, sino por lo desconocido, por lo que yace en lo profundo y por lo repentino.”

En cierta ocasión, Landauer dijo de Walt Whitman, el poeta de la democracia heroica y a quien tradujo, que, al igual que Proudhon —con el que según Landauer tenía muchas afinidades espirituales —, unía en sí al espíritu conservador y al revolucionario, al individualismo y al socialismo. Lo mismo puede decirse del propio Landauer. Lo que tiene en la mente es, en definitiva, una conservación revolucionaria: selección revolucionaria de los elementos del ser social dignos de ser conservados, idóneos para la nueva construcción.

Partiendo de esto, tendremos que ver a Landauer como un revolucionario, al hombre que provenía de una familia burguesa judía del sudoeste de Alemania y que supo llegar, incomparablemente más cerca que Marx, al proletariado y a la vida proletaria. Una y otra vez, los marxistas atacaron sus proyectos de colonizaciones socialistas con el argumento de que equivalían a retirarse a una isla de los bienaventurados, alejada del mundo de la explotación humana y de la lucha implacable en contra suya, una isla desde la que se contemplaría pasivamente el inmenso devenir mundial. No puede haber reproche más falso. Todo cuanto planeó, pensó, dijo y escribió, aunque tratara de Shakespeare o de la mística alemana, y más aún, todo cuanto esbozó sobre la realidad socialista

que había que edificar, estaba saturado de su gran fe en la revolución y de su profundo deseo de ella. “¿Acaso pretendemos retirarnos a la felicidad? —escribía en una carta (1911)—. ¿Acaso queremos nuestras vidas para nosotros mismos? ¿No deseamos acaso hacer todo lo posible y desear lo imposible por amor a los pueblos? ¿No queremos el todo, la revolución?” Mas la lucha de liberación, que se extiende más allá de todas las épocas y que él denomina revolución, sólo puede dar sus frutos cuando “venga sobre nosotros el espíritu, que no se llama revolución, sino regeneración”; y, dentro de la larga revolución, las distintas revoluciones se le antojan a Landauer un baño de fuego del espíritu, del mismo modo que, en últimas instancias, la revolución es ella misma una regeneración. “En el fuego, el arrebató, la fraternidad de esos movimientos agresivos —escribe Landauer en la obra *La Revolución* que a instancia mía escribió en 1907— despierta siempre de nuevo la imagen y el sentimiento de la unión positiva por la cualidad unificadora, por el amor, que es fuerza; y sin esa regeneración pasajera no podríamos seguir viviendo y tendríamos que sucumbir.” Mas hay que reconocer sin rodeos que “aunque la utopía es de desbordante belleza, no tanto por lo que se dice, sino por cómo lo dice, al fin y a la postre lo que la revolución logra es precisamente su terminación, que no se distingue demasiado de lo que había antes”. La fuerza de la revolución estriba en la rebelión y en la negación; con sus medios políticos no puede resolver los problemas sociales. Y, hablando de la Revolución francesa, sigue diciendo Landauer: “Mas cuando una revolución llega, como ésa, a la espantosa situación de estar rodeada de enemigos interiores y exteriores, entonces las fuerzas aún vivas de la negación y la destrucción tienen que volverse contra sí mismas; el fanatismo y la pasión se convierten en desconfianza y en sed de sangre o por lo menos en indiferencia hacia el horror del asesinato; y pronto el terror a la muerte pasa a ser el único medio para que los detentadores del poder conserven su dominio provisional”. Así sucedió, como Landauer escribió diez años más tarde sobre la misma revolución, partiendo de la misma convicción, “que los representantes más fervorosos de la Revolución, sin importar a qué bando fueron lanzados finalmente por la oleada tempestuosa, creyeron y quisieron en sus horas más límpidas que la Revolución traería consigo un renacimiento de la humanidad; pero lo esperado no llegó, y se pusieron obstáculos mutuamente y se echaron la culpa

unos a otros de que la Revolución se hubiese aliado con la guerra, la violencia, el poder y la opresión autoritaria, con la política”. Entre estas dos manifestaciones, en los umbrales de la primera guerra mundial, en julio de 1914, Landauer expresa la misma crítica en forma particularmente actual. “No nos engañemos más —escribe—, actualmente los países han llegado a tal punto que las agitaciones revolucionarias, a juzgar por sus resultados, no sirven más que para ensanchar la esfera de poder nacional capitalista que llamamos imperialismo: las conmociones revolucionarias, aun cuando originariamente estuvieran teñidas de socialismo, han sido encauzadas con facilidad hacia la corriente de la política por cualquier Napoleón, Cavour o Bismarck, porque todas esas insurrecciones fueron de hecho simples medios de la revolución política o de la guerra nacional, pero no medios de la transformación socialista, porque los socialistas son, en realidad, románticos, que se sirven de los medios de sus enemigos y que no emplean ni conocen los medios para la realización del nuevo pueblo y de la nueva humanidad.” Pero ya en 1907, apoyándose en Proudhon, había sacado Landauer de esa idea la siguiente conclusión: “Llegará el tiempo —escribe— en que se vea más claro lo que Proudhon, el más grande de los socialistas, ha dicho en palabras incomparables, aunque hoy olvidadas: que la revolución social y la revolución política no tienen semejanza alguna; y que si bien es verdad que aquélla no puede cobrar vida y seguir viviendo sin revoluciones políticas de diversa índole, es no obstante una edificación pacífica, un organizar a base de un nuevo espíritu y para un nuevo espíritu y nada más.” Y añade: “Sin embargo, como dijo Gottfried Keller: el último triunfo de la libertad será escueto. Las revoluciones políticas dejarán libre el terreno, en el sentido literal y en cualquier otro; pero al propio tiempo ya estarán preparadas las instituciones en que puede vivir la liga de las sociedades que administrarán la economía, liga destinada a rescatar el espíritu que es prisionero del Estado”. Mas esta preparación, la verdadera “transformación de la sociedad, sólo puede venir con el amor, el trabajo, la quietud”. Por lo tanto, es evidente que el espíritu que se pretende “rescatar” debe existir ya en los hombres en proporciones suficientes, para que preparen las instituciones y lleven a cabo la revolución como liberación del suelo para ellas. De nuevo invoca Landauer a Proudhon. En la época revolucionaria de 1848, éste dijo a los revolucionarios: “Si lo hacéis, oh revolucionarios, realizaréis

una gran transformación”. Más tarde, decepcionado, tuvo que hacer algo muy distinto a repetir las palabras de la revolución. “Todo tiene su época; y toda época que sigue a la revolución es una época prerrevolucionaria para todos aquellos cuya vida no se detuvo en el gran momento del pasado. Proudhon siguió viviendo a pesar de que sangraba por más de una herida; entonces pensó: les dije si lo hacéis, pero ¿por qué no lo hicieron? La repuesta que encontró la consignó en todas sus obras posteriores; vertida a nuestro lenguaje, dice: porque faltó el espíritu.”

Debemos a Landauer otro esclarecimiento esencial con respecto a Kropotkin. Para que la revolución política sirva a la social, se requieren tres cosas: Primero, los revolucionarios tienen que estar animados de la firme voluntad de liberar el terreno para desplegar sobre él el patrimonio comunitario existente hasta convertirlo en una federación de sociedades. Segundo, el patrimonio comunitario tiene que estar preparado en instituciones de suerte que, una vez liberado el terreno, pueda desplegarse con el fin antes mencionado. Y tercero, la preparación debe efectuarse con genuino espíritu de comunidad.

Ninguno de los anteriores socialistas reconoció tan a fondo como Landauer la importancia de ese tercer elemento: el “espíritu”. Basta tener presente lo que por eso entendía, con la condición de que no crea uno poder entender la realidad espiritual como producto y reflejo de la material, como mera “conciencia” determinada por un “ser” aprehensible de las relaciones económico-técnicas, sino reconociendo en esta realidad espiritual un ser de índole peculiar que se halla en acción recíproca con el ser social, sin que por eso pueda ser explicada suficientemente desde ningún punto de éste.

“Se alcanza un alto grado de cultura —dice Landauer— cuando las estructuras sociales diversas, que son exclusivas y que coexisten independientemente, están saturadas todas ellas de un espíritu unificador, que no se aloja en esas estructuras ni procede de ellas, sino que impera autónomo y como algo natural. Dicho de otro modo: un alto grado de cultura sólo se logra cuando la unidad de las varias formas de organización y estructuras supraindividuales no es una ligadura exterior impuesta por el poder, sino un espíritu inherente a los individuos, que apunta más allá de los intereses

materiales y terrenales.” Como ejemplo cita Landauer el medioevo cristiano (efectivamente, la única época en la historia de Occidente que, en este aspecto, puede compararse con las grandes culturas de Oriente). Landauer no lo considera representado por tales o cuales formas de vida comunitaria, como la comunidad de aldea, las guildas, gremios y hermandades de los estamentos, las ligas de ciudades, como tampoco por el régimen feudal, por las iglesias y monasterios o las órdenes de caballería, sino que lo caracteriza con ese “conjunto de autonomías que se enlazan entre sí” para formar una “sociedad de sociedades”. Lo que conciliaba todas esas configuraciones altamente diferenciadas y “las unía en una unidad superior que se proyectaba hacia lo alto, como una pirámide cuyo vértice no era la dominación ni quedaba invisible en los aires, era el espíritu que desde los caracteres y almas de los individuos animaba a todas esas estructuras y, fortalecido por ellas, fluía de nuevo a los hombres”. ¿Puede invocarse ese espíritu comunitario en una época como la nuestra, “en una época en que, a falta de espíritu, impera la violencia, en una época en que, a falta de espíritu, prevalece el espíritu en poderosa tensión de algunos individuos, en una época de individualismo y, por consiguiente, de atomización y de masas desarraigadas y desintegradas, en una época sin espíritu y, en consecuencia, sin verdad?” Es una “época de decadencia y, por ende, de transición”. Y, por serlo, es en ella, y precisamente en ella, donde se conjura al espíritu a que aparezca. Esos conjuros son las revoluciones. Mas lo que prepara el advenimiento del espíritu es la realización. “Así como las asociaciones comarcales y tantas otras instituciones de jerarquización unificadora existían antes que el espíritu las ocupara y gracias al cual pasaron a ser lo que para la época cristiana significaron, así como existe un andar antes de que existan las piernas, y así como ese andar es lo que luego las construye y forma, así también no será el espíritu el que nos ponga en camino, sino que nuestro camino lo hará aparecer en nosotros.” Pero este camino significa “que los hombres que llegaron a comprender que es imposible seguir viviendo así, se agrupen en federaciones y pongan el trabajo al servicio de su consumo. En colonias, asociaciones, sufriendo privaciones”. El espíritu que mueve a esas personas las impulsa hacia su camino común; por ese camino, y sólo por ése, puede transformarse en nuevo espíritu comunitario. “Nosotros, los socialistas, queremos dar al espíritu la realidad y el clima para que, como espíritu unitivo, conduzca los

hombres a su comunidad. Nosotros, los socialistas, queremos hacer al espíritu sensible y corpóreo, queremos ponerlo en acción, y precisamente así espiritualizaremos los sentidos y la vida terrena.” Pero para que así suceda, es preciso que el fuego del espíritu se mantenga cuidadosamente en las colonizaciones, que no se extinga. Sólo gracias al espíritu viviente pueden ser éstas realizaciones; sin él, son puro espejismo. Mas si el espíritu vive en ellas, puede extenderse por el mundo y penetrar en todas las instituciones de cooperación y asociación que sin él son recipientes vacíos, instituciones utilitarias sin finalidad alguna. “Queremos llevar hacia el socialismo, hacia grandes ensayos, a las cooperativas que tienen formas del socialismo sin su espíritu, a los sindicatos que son valentía sin meta.” El socialismo, dice Landauer (1915), es “el intento de llevar la convivencia de los hombres a la unión en libertad a base de un espíritu común, es decir, a la religión”. Seguramente es éste el único pasaje en que este pensador, que siempre rechazó toda la simbólica religiosa de nuestra época y toda su proclamación de fe, pronuncia la palabra “religión” en este sentido positivo y unitivo —la pronuncia como expresión de aquello a que él aspira: a la unión en libertad a base de un espíritu común.

No hay que esperar a que eso venga; hay que intentarlo, empezar a realizarlo. Landauer, que busca el espíritu común, sabe que para este sólo hay una morada en la medida en que el suelo vuelva a ser el portador de la vida y de la obra comunes de los hombres. “La lucha de los socialistas es una lucha por el suelo.” Pero para que se produzca la gran revolución en las condiciones de la propiedad del suelo —así se proclama en los doce artículos de la Liga socialista fundada por Landauer—, “es preciso que los hombres que trabajan, fundándose en las instituciones del espíritu común —que pueden llamarse el capital socialista— primero creen y muestren ejemplarmente tanta realidad socialista como les sea posible según su número y energía”. Con eso puede empezarse. “Nada puede impedir a los consumidores unidos que trabajen para sí mismos con el auxilio de su crédito mutuo, que construyan fábricas, talleres, casas, que adquieran tierras; nada puede impedirlo, con tal de que lo quieran y empiecen a hacerlo.” Ésta es la imagen que tiene Landauer de la comuna como “tipo modelo” de la nueva sociedad, la imagen de la aldea socialista. “La aldea socialista con talleres y fábricas en el campo —dice Landauer (1909), continuando la idea

de Kropotkin—, con prados, campos y huertos, con ganado grande y pequeño y aves de corral: vosotros, proletarios de la gran ciudad, haceros a la idea, por extraña e insólita que al principio pueda pareceros, de que ése es ahora el único comienzo posible para nosotros de un socialismo real.” De eso, en apariencia tan insignificante, de si se lleva a cabo o no, depende principalmente que la revolución ya encuentre algo hecho, a lo cual tenga que proporcionar espacio y poder, pues la hora revolucionaria misma sería incapaz de crearlo. Y de eso, de que ella encuentre algo hecho y le asegure el pleno desarrollo, depende, además del éxito político, que maduren también frutos socialistas en los campos de la revolución.

Por consiguiente, aunque no haya otro principio y núcleo de lo futuro que aquello que los hombres lleven a cabo aquí y ahora, bajo el dominio del capitalismo, con su vida conjunta, con la comunidad de vida sobre la base de una comunidad de producción y consumo, a pesar de las penas, miserias y decepciones, Landauer dista mucho de considerar que lo que así se constituya sea la forma definitiva de la realización. Cree también, como Proudhon y Kropotkin, que el anhelo socialista no puede quedar fijado definitivamente por los sueños, visiones, ideas o planes de los hombres actuales. Landauer advierte perfectamente “lo raro de que ese comienzo obligado del socialismo de los pocos, la colonización, tenga diversas semejanzas con el duro y penoso comunismo de la economía primitiva”. Pero “lo principal” es para él “que no tengamos como ideal ese estado semejante al comunismo, sino que por amor al socialismo lo aceptemos como necesidad, como fase inicial, ya que somos los que empezamos”. A partir de ahí, el camino ha de llevar “lo más rápidamente posible” a una sociedad en cuya imagen, esbozada sólo en sus contornos generales, funde Landauer las ideas de Proudhon y Kropotkin: una “sociedad de trueque igualitario, que descansa sobre la comuna, la comuna rural, que reúne agricultura e industria”. Mas en modo alguno ve Landauer en eso el fin absoluto, sino sólo aquello a que al principio puede aspirarse: “hasta donde podemos ver en el futuro”. Todo socialismo genuino es relativo. “El comunismo se endereza a lo absoluto y, naturalmente, el único comienzo para él es la palabra, puesto que sólo las palabras son absolutas, desprendidas de la realidad.”

El socialismo nunca será algo absoluto. El socialismo es la continua creación de comunidad dentro del género humano, en la medida y la forma que puedan quererse y realizarse bajo las condiciones del momento. Lo realizado puede tornarse rígido; lo que hoy tiene vigorosa vitalidad, mañana puede anquilosarse y oprimir con su fuerza lo que pugna por desplegarse. Siempre que se pretenda hacer convivir a la cultura y la libertad, los distintos lazos del orden deberán complementarse entre sí, y la forma ordenadora deberá llevar en sí misma el principio de su propia disolución: En una época de cultura auténtica, el orden de la propiedad privada contiene, por ejemplo, como principio revolucionario, disolvente y reordenador, la institución de la $\sigma\epsilon\iota\sigma\acute{\alpha}\chi\theta\epsilon\iota\alpha$ ¹ y del año jubilar. El socialismo genuino vela por la fuerza de renovación. “No se trata de crear medidas de seguridad definitivas para un reino milenario o para toda la eternidad, sino de crear un gran equilibrio general y la voluntad de restablecer periódicamente este equilibrio... ‘¡Entonces sonarás las trompetas por los ámbitos de vuestra tierra!’ La voz del espíritu es la trompeta... La rebelión como régimen, la transformación y reordenación como norma constante, el orden mediante el espíritu como propósito: eso era lo grande y sagrado de aquella ordenación de la sociedad por Moisés. Eso es lo que necesitamos de nuevo: una nueva regulación y revolución por el espíritu, que no fije definitivamente cosas e instituciones, sino que se declare permanente a sí mismo. La revolución tiene que ser un ingrediente de nuestro orden social, tiene que ser el fundamento de nuestro régimen.”

¹ Condonación de deudas por Solón. [T.]

INTENTOS

Valiéndose del mismo procedimiento simplista con que se llamó “utópicos” a los primeros socialistas, se calificó de “románticas” a las dos grandes olas del movimiento cooperativista que hacia 1830 y hacia 1848 conmovieron a la mejor parte del pueblo trabajador en Inglaterra y Francia, y este calificativo no es más justo que el otro si por él se entiende una concepción de la vida que se deja llevar por los sueños y se aleja de la realidad. Estas olas eran expresión de las profundas crisis que acompañaron a la mecanización de la economía moderna, no menos que los movimientos políticos: el cartismo de Inglaterra y las dos revoluciones de Francia. Mas a diferencia de éstas, que aspiraban a modificar el régimen político y la posición del poder, los movimientos cooperativistas pretendían empezar por la creación de una realidad social, sin la cual no hay modificación de las relaciones jurídicas capaz de llevar a una realización del socialismo. Se les ha reprochado que sobrestimaban la participación del hombre en la transformación y subestimaban la de las circunstancias; pero para conocer las posibilidades del hombre en una situación dada, no hay otro camino que exigir de él lo extraordinario para modificarla. Sin duda, las formas “heroicas” del régimen cooperativo esperaron de sus miembros una lealtad y abnegación que no podían tener, por lo menos a la larga; pero eso no significa en modo alguno que la lealtad y abnegación sólo puedan darse en grado suficiente en los tiempos excepcionales de revoluciones políticas y no en la rutina de la vida económica. No cuesta nada reírse de los iniciadores del movimiento cooperativista heroico, que colocaron “al hombre ideal en el lugar del real”; pero el hombre “real” se aproxima al “ideal” precisamente cuando se le cree capaz de cumplir tareas que sobrepasan sus fuerzas, o que él cree que las sobrepasan: no sólo del individuo se puede decir que “crece con fines superiores” o mejor dicho: que es capaz de crecer con ellos. Y lo que en definitiva importa es la finalidad, la conciencia de ella, la voluntad hacia ella. La época heroica de la cooperativa moderna tendió hacia la transformación de la sociedad; la mecánica busca sólo el éxito económico de las distintas empresas cooperativas; la primera fracasó, pero eso no condena ni el fin ni el

camino; la segunda ha registrado grandes éxitos, mas no se les puede considerar ciertamente como etapas hacia la meta. Un paladín del régimen cooperativo burocratizado se expresa sobre el régimen primitivo en los siguientes términos: “Manifestemos todo nuestro respeto y admiración a esas almas humildes y creyentes guiadas por la llama de la convicción social... Pero reconozcamos que el heroísmo no es un estado de ánimo de por sí apropiado para conducir a los éxitos económicos”. De acuerdo, mas reconozcamos también que los éxitos económicos no son una conquista apropiada de por sí para conducir a la reestructuración de la sociedad humana.

Comparemos algunos datos de las dos épocas de este movimiento, respecto a las tres formas principales de cooperación (prescindiendo de las cooperativas de crédito): cooperativa de consumo, cooperativa de producción y cooperativa “integral” (Vollgenossenschaft), o sea la unión de las dos primeras. Época de 1830: en 1827 se funda la primera cooperativa de consumo inglesa en el sentido moderno, bajo la influencia de las ideas del doctor William King; en 1832, la primera cooperativa de producción francesa, erigida según los planes de Buchez, y, entre ambas, los experimentos de colonización de Owen y sus partidarios, el norteamericano y los ingleses. Época de 1848: primero la cooperativa de consumo de los tejedores de Rochdale, luego los “talleres nacionales” de Louis Blanc y ensayos afines y, por último, como sainete, la tragicómica empresa “Icaria” de Cabet (verdadero utopista en sentido negativo, constructor social sin una comprensión propiamente dicha de los fundamentos humanos) a orillas del Mississippi. Como ensayos de realización del socialismo utópico, aquí hablaremos de ellos solamente en la medida en que parezca requerirlo el propósito de esta obra.

King y Buchez eran ambos médicos y los dos, a diferencia de Owen (para el cual la lucha contra la religión era una de las misiones principales de su vida), cristianos creyentes; el primero protestante, el segundo católico. Esto no deja de ser importante. Para Owen, el socialismo era fruto de la razón; para King y Buchez, la realización de las ideas del cristianismo en el dominio de la vida pública. Ambos consideraban, como dice Buchez, que había llegado el momento de “transformar en instituciones sociales” las doctrinas

del cristianismo. Este sentimiento religioso fundamental influyó profundamente en la actitud entera de ambos, y en King, que estaba muy cerca de los cuáqueros y colaboraba con ellos, también en el tono de sus palabras: sentimos aquí la preocupación concreta, directa e íntima por el prójimo, su alma y su vida.

En nuestra época, cuando se sacó del olvido a King, se le consideró con razón como el primero y más grande de los teorizantes cooperativistas ingleses. Además, tenía el don de la palabra pertinente, que hacía claro para todos la esencia de lo que decía. En toda la literatura que hay sobre cooperativas, no conozco nada que despierte tanto la impresión de lo popular y lo clásico a la vez como los veinticuatro pequeños cuadernos de la revista *The Cooperator*, que King escribió y editó de 1828 a 1830 para instruir a las personas que actuaban en favor de sus ideas. Además, tiene una comprensión socialista más profunda y a la vez más clara que todos sus contemporáneos, exceptuando a William Thompson, más científico pero también más abstracto. King parte del trabajo, al cual considera “la raíz del árbol, cualquiera que sea el tamaño que llegue a alcanzar”. El trabajo es “en este sentido, todo”. Las clases trabajadoras “tienen el monopolio de este artículo”. No hay fuerza capaz de privarlas de él, pues todo poder no es “más que el poder de encauzar el trabajo de las clases trabajadoras”. Lo que les falta a éstas es capital, es decir, disponer de máquinas y de la posibilidad de sustentarse mientras trabajan. Mas “todo capital fue hecho por el trabajo”, y “no es nada en sí mismo”: necesita combinarse de nuevo con el trabajo para ser productivo. Esta combinación se hace actualmente “comprando y vendiendo al obrero como a un animal”. La verdadera combinación, la “unión natural”, pueden llevarla a cabo las clases trabajadoras mismas, sólo que éstas no lo saben. Mas solamente pueden hacerlo si se agrupan, cooperan, forman capital común, se independizan. King adopta con pasión la idea de la cooperación como forma de producción del trabajo, formulada ya antes por Thompson. “Tan pronto los obreros se unan sobre la base del trabajo en vez de la del capital, levantarán polvo en muchas direcciones, y es seguro que la polvareda cegará a más de un empresario”. Si los obreros se unen en cooperativas pueden adquirir las herramientas que necesitan, las máquinas, y convertirse ellos mismos en el sujeto de la producción. Pero también pueden adquirir tierras. King manifiesta claramente que, para él, la cooperativa de

consumo es sólo un comienzo y que su meta, como la de Thompson, es la cooperativa “integral”. Tan pronto como la “sociedad”, es decir, la cooperativa de consumo, disponga de capital suficiente, podrá “adquirir tierras, vivir en ellas, cultivarlas ella misma, obtener los productos que quiera, y de esta suerte satisfacer todas sus necesidades de alimentación, vestido y alojamiento. La sociedad se llamará entonces comunidad”. King incita también a los sindicatos a que con sus ahorros compren tierras e instalen en ellas a sus miembros desocupados, en comunidades que tiendan a satisfacer las propias necesidades. Esas comunidades ya no comprenderán solamente a determinados intereses y funciones de los socios, sino a toda su vida, si quieren y pueden vivir en común. Pero la comunidad de vida, aunque sólo pueda consumarse realmente en la cooperativa integral, en cuanto disposición anímica deberá existir ya en la relación de los miembros de la cooperativa de consumo. Al decirlo así, King no piensa solamente en una solidaridad impersonal, sino en una vinculación personal que, aunque en general permanezca latente, se halle pronta a actualizarse en cualquier momento, en una “simpatía” que “actúa con nuevas energías y en ocasiones puede elevarse al entusiasmo”. De ahí que sólo deba admitirse a miembros capaces de semejante vinculación. La ley fundamental de la cooperación es, para King, el establecimiento de auténticas relaciones de hombre a hombre. “Cuando alguien ingresa en una sociedad cooperativa, contrae una nueva relación con sus semejantes, y esta relación se convierte en seguida en objeto de toda sanción, tanto moral como religiosa.” Es evidente que esta exigencia ideal, “heroica”, no pudo mantenerse posteriormente, a medida que aumentó el número de miembros de la cooperativa de consumo, y a medida que aumentó la tecnificación y su burocratización; pero esto proviene también de la insuficiencia de la cooperativa parcial, considerada desde el punto de vista de la reestructuración de la sociedad.

Cuando William King suspendió en 1830 la publicación del *Cooperator*, habían nacido bajo la influencia de sus doctrinas 300 sociedades, pero en su mayoría no tuvieron larga vida “por falta de unidad y cooperación activa entre los miembros”, y por el “espíritu de egoísmo” imperante en ellos, como uno de los jefes expuso ya en el Congreso de 1832. El desarrollo decisivo de las cooperativas de consumo se inició hasta 1844, cuando en la ciudad de Rochdale se

reunió un reducido número de tejedores de franela y representantes de otras industrias menores, en la grave crisis por que atravesaba la industria en Inglaterra y poco después de haber fracasado una huelga, con el objeto de preguntarse: “¿Qué podemos hacer para salvarnos de la miseria?” Hubo algunos que opinaron que cada quien tenía que empezar consigo mismo, lo cual es cierto, siempre y en todas las circunstancias, puesto que sin esto nada puede salir bien; pero conviene también saber que eso es solamente parte de lo que hay que hacer, aunque una parte importante, y como no se dieron cuenta de eso, propusieron que se renunciara al consumo del alcohol, con lo cual, naturalmente, no lograron convencer a sus compañeros (sin embargo, esa proposición la consideraron éstos muy importante, como se desprende del hecho de que luego, en los estatutos de los “Leales Pioneros de Rochdale”, figurara entre las tareas de la cooperativa la creación de un hotel de abstemios). También hubo algunos, pertenecientes al movimiento cartista, partidario de la reforma de la constitución y de la conquista del poder, que propusieron que se interviniera en la política para conquistar para la clase obrera la parte que le correspondía en la legislación; pero el movimiento ya había pasado su punto culminante, y se había aprendido que la lucha política no basta, aunque sea necesaria. Algunos de los presentes, partidarios de Owen, declararon que para ellos no había ya esperanza en Inglaterra; era preciso emigrar y empezar una nueva vida en el extranjero (con lo cual seguramente pensaban en nuevos ensayos de colonización en los Estados Unidos); pero también eso se rechazó, puesto que la convicción dominante era: “hacer” significa hacer aquí, significa hacer frente a la crisis con las propias fuerzas en vez de huir. Como es de suponerse, esas fuerzas eran escasas, pero algunos tejedores que estaban algo familiarizados con las doctrinas de William King indicaron que podrían unirse, y que quizá la fuerza de esa unión les ayudaría a lograr algo. En consecuencia, acordaron “cooperar”.

Las metas que la cooperativa se impuso apuntaban en parte muy alto, sin que por eso haya que atribuir a los que redactaron los estatutos una fantasía demasiado audaz. Estas metas se ordenaron en tres etapas. La primera es la organización inmediata de la cooperativa de consumo. La segunda, que se piensa alcanzar en un futuro no muy lejano, pero no inmediato, es la cooperativa de

producción, la construcción de habitaciones para los miembros, la producción en común de la mercancía y el cultivo de las tierras comunales por los compañeros desocupados. La tercera etapa, la cooperativa de colonización, se aplaza todavía más por la indicación de “tan pronto como se pueda”: “tan pronto como se pueda, la sociedad procederá a ordenar las fuerzas de la producción, de la distribución, de la instrucción y del gobierno, dicho con otras palabras: a fundar una colonia de intereses unidos que se sustente a sí misma o a ayudar a otras sociedades a fundar colonias de este tipo”. Es asombroso ver cómo la intuición práctica de los tejedores de franela de Rochdale captó aquí los tres campos esenciales de la cooperación. En el primero, el de la cooperativa de consumo, abrieron nuevos caminos gracias a sus métodos sencillos y eficaces (entre los cuales resultó especialmente convincente la distribución de beneficios en partes alícuotas entre los miembros, de acuerdo con la cuantía de sus adquisiciones). En el campo de la producción llevaron a cabo con éxito creciente algunos ensayos, especialmente en el ramo de la molienda de trigo, y luego también en lo que estaba más a su alcance: el hilado y el tejido; sin embargo, es característico para la problemática (a que habremos de referirnos aún) de la actividad cooperativa en la producción que en la hilandería a vapor erigida por los Leales Pioneros sólo la mitad de los obreros fueran miembros de la cooperativa, es decir, “accionistas”, y que éstos pronto impusieran el principio de retribuir el trabajo con un salario, para repartir los beneficios entre los accionistas exclusivamente, “a título de empresarios y propietarios del negocio”, como hace observar en su monografía sobre los pioneros el famoso cooperativista Victor Aimé Huber, que en los primeros tiempos visitó Rochdale a menudo. Los pioneros no se decidieron a abordar la tercera etapa, la mayor y más decisiva: la cooperativa de colonización que abarcara producción y consumo.

Un factor de la institución de Rochdale merece todavía especial atención. Es la cooperación entre cooperativas, la labor conjunta de varios grupos e institutos cooperativos, emprendida inicialmente por los pioneros y posteriormente por los que a ellos se unieron. En su Historia de las doctrinas cooperativas, dice a este respecto el investigador rumano Mladenatz, inspirándose notoriamente en Proudhon: “El principio del federalismo surge de modo natural de la misma idea que constituye la base del sistema cooperativo. Así

como en la sociedad cooperativa se unen personas para satisfacer en común ciertas necesidades, así se unen también diversas células cooperativas bajo el principio de solidaridad para ejercer determinadas funciones, especialmente las de abastecimiento y producción.” Aquí encontramos de nuevo el principio primero de la reestructuración de la sociedad, aunque, naturalmente, las sociedades de consumo como tales, como cooperativas, que sólo unen determinados intereses de los hombres, mas no sus vidas, no parecen apropiadas como células de una nueva estructura.

La moderna cooperativa de consumo, que ha pasado a ser una realidad tan grande en la vida económica de nuestra época, surgió de las ideas del socialismo “utópico”. En los planes de William King puede advertirse claramente la intención de llegar a la gran realidad socialista mediante la creación de pequeñas realidades socialistas que continuamente se ensanchen y fusionen. Pero King advirtió ya al propio tiempo, con claridad, la revolución técnico-económica que se había iniciado en su época. Descubrió la importancia esencial de la máquina y la aceptó; rechazó todos los ataques contra la máquina considerándolos “locura y crimen”; pero reconoció también que los inventores, que son trabajadores, se hunden a sí mismos y a sus compañeros “mediante sus maravillosos inventos”, porque los “venden a sus amos para que trabajen contra ellos mismos, en vez de retenerlos en su poder para trabajar con ellos”. Para ello, naturalmente, es preciso que el pueblo trabajador se constituya en cooperativas. “Los obreros tienen bastante inteligencia para hacer toda la maquinaria del mundo, pero todavía no han tenido la inteligencia suficiente para hacerla trabajar en favor suyo.” La organización cooperativa del consumo es, pues, para King, una simple etapa para la de la producción, mas también ésta es, a su vez, una mera etapa para la estructuración cooperativa de la vida en su totalidad.

En el siglo que ha transcurrido desde los comienzos de la cooperativa de consumo, ésta conquistó una parte importante de la humanidad civilizada, pero todavía no se han realizado las esperanzas que abrigaba King sobre su desarrollo interior. Bien es verdad que en muchos sitios, a veces en grandes proporciones, las asociaciones de consumo se han dedicado a la producción para las propias necesidades, especialmente en Gran Bretaña, donde las dos

gigantescas asociaciones de venta al por mayor (de las cuales la inglesa ha sido calificada “la más grande empresa comercial de Europa”) explotan una gran cantidad de tierras propias y financian importantes industrias (aunque, por lo demás, no dan a sus obreros participación en los beneficios); es verdad que, como subraya con razón Fritz Naphtali, existe la tendencia a penetrar cada vez más a fondo en la producción en el sentido de producción por cuenta propia. Pero con eso no nos hemos aproximado a un enlace orgánico de producción y consumo, en una forma de comunidad completa, aunque tenemos ya notables ejemplos de que grandes asociaciones de consumo o sus federaciones organicen cooperativas de producción para distintas ramas de producción o se incorporen las ya existentes: eso es sólo organización técnica, no ejecución de una genuina idea cooperativa. Y tampoco ha conservado auténtico carácter federativo la fusión de asociaciones locales en aquellos casos en que ha adquirido grandes proporciones; las más veces, como alguien dijo hace ya algunas décadas, las pequeñas cooperativas se transformaron de hogares autónomos de solidaridad social en simples masas de miembros, y sus negocios en meras sucursales de la gran organización. Las ventajas técnico-económicas de esa centralización son evidentes; lo grave es que aquí no hubo fuerza alguna que tratara de salvar toda la autonomía de las distintas cooperativas que fuera compatible con las exigencias técnico-económicas, aunque en alguna que otra parte, por ejemplo en Suiza, se intentara poner coto a la pérdida de alma y hasta corrupción de la esencia de la cooperativa mediante una descentralización sistemática. Las más veces, el funcionamiento de las grandes instituciones cooperativas se ha ido pareciendo cada vez más al de las capitalistas, y en muchísimos casos el principio de la burocracia ha suprimido totalmente el ejercicio voluntario de los cargos, que antaño se ensalzaba como el bien más precioso y más indispensable del movimiento cooperativo. Esto se hace particularmente patente en países en que las asociaciones de consumidores han cooperado en proporciones crecientes con el Estado y los municipios, y no le faltaba razón a Charles Gide cuando recordaba la fábula del lobo disfrazado de pastor y manifestaba su temor de que, en vez de cooperativizar al Estado, se llegara a estatizar a las cooperativas. Pero el espíritu de solidaridad sólo puede mantenerse verdaderamente vivo en la medida en que se conserve una vinculación vital entre los individuos. Ferdinand

Tönnies dijo en una ocasión que el paso de las cooperativas de consumo al abastecimiento común y luego a la producción de sus artículos necesarios aseguraba “la base de una organización económica que estaría en notorio contraste con el orden social actual”, que el mundo capitalista quedaría así “virtualmente” anulado. Pero esta anulación “virtual” nunca podrá convertirse en real si las formas del capitalismo continúan infiltrándose en la actividad cooperativa.

Buchez, que poco después de King planeó y estimuló en Francia la fundación de cooperativas de producción, es en el fondo también un socialista “utópico”. “La reforma comunista que se impone — escribe en 1831 en su revista *L’Européen*— ha de efectuarse mediante la asociación de los obreros.” Para Buchez —que, a pesar de ser católico creyente, había pasado por la escuela del saint-simonismo, donde se hallaba muy cerca del socialista radical Bazard — la producción lo es todo, y la organización del consumo no es para él ni siquiera una etapa. Según su convicción, la cooperativa de producción —que él, que comprendió menos que King la evolución de la técnica, concibe más bien en el sentido del artesanado que en el de la industria moderna— conduce directamente al orden socialista. “Los obreros de un ramo se unen, juntan sus ahorros, toman préstamos, producen por cuenta propia, pagan con muchas privaciones el capital prestado, se garantizan mutuamente un salario igual y dejan el beneficio en un fondo común, de suerte que el taller cooperativo se convierte en una pequeña comunidad industrial”. Une petite communauté industrielle —aquí se aproxima Buchez a la concepción de King en el sentido de que una society puede convertirse en una community, con la sola diferencia de que el primero atribuye ya tal carácter a la simple cooperativa de producción, mientras que King, con una comprensión más profunda, sólo vislumbra esta posibilidad para la cooperativa integral. Y Buchez termina con la fórmula sencilla, demasiado sencilla: “Háganlo así todos los obreros, y el problema social quedará resuelto”. Sabía bastante bien que con eso en modo alguno se resolvía el gran problema de la propiedad de la tierra; por lo cual salía del paso con la fórmula: “La tierra para el campesino, el taller para el obrero”, sin comprender la gravedad de la cuestión relativa a la transformación social de la agricultura; a diferencia de King, no percibía aún el problema de la evolución hacia la

cooperativa integral, el problema decisivo de la reestructuración. En cambio, Buchez descubrió con sorprendente sagacidad gran parte de los peligros que desde dentro amenazan al carácter socialista y a la misión socialista de la cooperativa de producción, sobre todo uno: la progresiva diferenciación dentro de la cooperativa creciente entre los socios que la fundaron y los obreros que se van incorporando a ella, diferenciación que imprime ineludiblemente a la cooperativa, por más expresa que sea su profesión de fe socialista, el carácter de apéndice del orden capitalista. Para anular ese peligro, Buchez propone dos medidas en el programa modificado que publicó después de las primeras experiencias prácticas (a fines de 1831): el “capital social”, formado a base de la reserva de una quinta parte del beneficio que se obtenga, debe ser propiedad inalienable e indivisible de la cooperativa, la cual deberá declararse indisoluble y renovarse continuamente mediante la aceptación de nuevos miembros; la cooperativa no debería ocupar nunca por más de un año a obreros extraños como asalariados, debiendo después de ese plazo aceptar a nuevos socios en la medida que se necesitaran (en un contrato ejemplar publicado en 1840 en L’Atelier, la revista de los adeptos de Buchez, el plazo se reduce a un periodo de prueba de tres meses). Sobre el primero de estos dos puntos decía Buchez que sin ese capital la cooperativa pasaría a “ser semejante a cualquier otra sociedad mercantil; únicamente resultaría provechosa para los fundadores y perjudicial para todos los que desde un principio no hubiesen formado parte de ella, puesto que, en definitiva, se convertiría en medio de explotación en manos de los primeros”. Este punto del programa tenía el propósito, como con razón se dijo, de crear un capital que acabaría “absorbiendo todo el capital industrial del país y realizando así la apropiación de todos los medios de producción por las cooperativas de trabajadores”. Aquí volvemos a encontrar también aquel elemento “utópico”; pero, en definitiva, ¿qué es más práctico: tratar de crear la realidad social mediante la realidad social cuyos derechos se defienden y ensanchan con métodos políticos, o pretender crear realidad social con la sola varita mágica de la política? Es evidente que esos principios fueron observados muy desigualmente por las cooperativas fundadas bajo la influencia de Buchez, y al cabo de veinte años el principio del capital indivisible era tan discutido que sus adeptos tuvieron que sostener una lucha difícil y en lo esencial infructuosa en defensa del principio que debía “transformar la

propiedad” y colocar “al capital bajo el dominio del trabajo”, y para que se conservara ese principio con el objeto de que la institución de la cooperativa beneficiara a toda la clase obrera “y no solamente a algunos miembros afortunados que gracias a ella se convirtieron de asalariados en rentistas”. Y precisamente hacia la misma época, en 1852, en un informe de la Society for Promoting Working Men Associations (“Sociedad para el fomento de las asociaciones de obreros”), leemos que en Inglaterra ocurría más o menos lo mismo. Mas de estas experiencias, como de las análogas que se hicieron ya en la Edad Media, y asimismo de las experiencias similares de la historia de las asociaciones de consumo, solamente puede deducirse que el único modo de solventar, bien que sólo paulatinamente, la problemática interna de las cooperativas y el poder del principio capitalista que se impone en ellas, es la cooperativa integral con todos los medios que ofrece.

Es posible que Louis Blanc estuviera influido por los ideas de Buchez; pero se aparta de él en algunos puntos decisivos. Sin embargo, lo más importante no es que pidiera el auxilio del Estado para los “talleres sociales” que pretendía fundar (1841), como lo hizo Lassalle después para sus cooperativas obreras de producción, fundándose en que “lo que hace falta a los proletarios para emanciparse son los instrumentos de trabajo, y es deber del gobierno proporcionárselos”. Ése fue, por supuesto, un error fundamental y, en el caso de Blanc, una franca contradicción lógica, puesto que de un gobierno que representa determinado orden político no se puede esperar que dé vida a instituciones destinadas a destruir (tal era la opinión claramente expresada por Blanc) ese mismo orden. La mayoría antisocialista del gobierno provisional de 1848 procedió muy consecuentemente cuando sustituyó el plan de Blanc por una caricatura, acabando por hacer fracasar aun a ésta; sin embargo, esto no toca en nada la esencia de la reforma social planeada por Blanc. Mucho más importante es la tendencia centralista de su programa: pretendía que toda gran industria se constituyera en asociación única agrupada en torno a un taller central. Es verdad que daba un toque de federalismo a esa idea, en el fondo saint-simonista, al pedir que la solidaridad de todos los trabajadores en un taller fuera adoptada por todos los talleres dentro de una rama industrial y llegara a constituir la solidaridad de todas las ramas industriales; pero lo que él calificaba de

solidarización era, en realidad, la creación de un organismo centralizado con miras monopolizadoras. No cabe duda que Blanc quería atacar en sus raíces la competencia ilimitada, “ese principio cobarde y brutal”, como lo calificó en una ocasión en la Asamblea Nacional, es decir, impedir que la competencia colectiva sustituyera a la individual; en efecto, ése es el peligro principal que, además del de las discriminaciones internas, amenaza a la cooperativa de producción: un buen ejemplo de este peligro lo ofrece la carta de un jefe del movimiento cooperativo cristiano-socialista inglés, precisamente en esa época, en la cual se dice que las cooperativas de producción creadas por ese movimiento están “animadas por un espíritu de competencia ávido de ganancias”, y que aspiran simplemente a “una competencia más prometedora que la que permite el sistema actual”. Buchez y sus partidarios se dieron cuenta de ese peligro; pero se negaron a combatirlo mediante el monopolismo, que les parecía más peligroso aún, pues significaba el anquilosamiento, el fin de todo desarrollo viviente; ellos, por el contrario, proponían que la competencia entre las cooperativas se ordenara y regulara por la federación de las cooperativas mismas. Aquí tenemos una federación libre en vez de la fusión propuesta por Blanc. Pero es preciso reconocer que, aun en Blanc, la idea federalista vuelve a abrirse paso quebrantando la envoltura centralista, sobre todo después de haber fracasado el plan de ayuda del Estado. Elabora el plan del fondo de reserva de Buchez, destinándolo a “realizar el principio de ayuda mutua y solidaridad entre los distintos talleres sociales”. Pero en cuanto pasa del plan de la iniciativa estatal al de las cooperativas libres, no ve otro camino para llegar a ellas que el de la federación, comenzando con las cooperativas ya existentes: éstas tienen que ponerse de acuerdo y nombrar un comité central que organice en todo el país “la más importante de todas las suscripciones: la suscripción para abolir el proletariado”. Es cierto que esas palabras se hallan a medio camino entre lo sublime y lo ridículo, pero el llamamiento al proletariado a que se suprima a sí mismo mediante la cooperación no carece de seriedad práctica, y no dejó de tener importancia para la época subsiguiente. Y, a fines de 1849, vemos que Blanc aprueba la Union des associations fraternelles, la federación formada por más de cien cooperativas con el propósito de realizar la mutualité du travail de su adversario Proudhon; justifica esta aprobación diciendo que esta Union también se proponía una “centralización de los asuntos de

interés común”. En general, encontramos en Blanc varias ideas que pertenecen a la tradición viva y al contexto del socialismo “utópico”. Ve en el futuro que la cooperativa de producción se transformará en cooperativa integral, lo que King pronosticó también para la cooperativa de consumo; por eso, ya ahora quiere crear colonias comunitarias —idea que comparte con la por él alabada Union des associations fraternelles, que quería, a título de Federación, fundar “colonias agrícolas e industriales” en gran escala—. Para esto, Blanc parte de la necesidad técnica económica de la gran explotación: “es preciso implantar el sistema de la gran explotación agrícola, combinándola con la asociación y la propiedad mancomunada”; y quiere que, en la medida de lo posible, se trasladen las industrias al campo y que “se enlace el trabajo industrial con el agrícola”; también en esto se anticipa la idea de Kropotkin de una división de trabajo en el tiempo, de la combinación de la agricultura, industria y artesanado en la moderna comunidad aldeana.

A pesar de la opresión que pronto sufrieron las federaciones de cooperativas por las fuerzas reaccionarias, en los años subsiguientes surgieron en Francia numerosas cooperativas de producción nuevas; hasta los médicos y los farmacéuticos se asociaron en cooperativas (naturalmente, este caso no constituye una genuina cooperativa de producción, puesto que aquí no cabe hablar de un trabajo en común). La fuerza del entusiasmo cooperativo sobrevivió a la revolución. Ni siquiera las persecuciones y disoluciones de muchas cooperativas después del golpe de Estado lograron sofocar el movimiento. El verdadero peligro que las amenazaba provenía aquí, como en Inglaterra, de su propio seno: la capitalización, la paulatina transformación en sociedades capitalistas o semicapitalistas. Cuarenta años después del esfuerzo entusiasta iniciado en 1850 por los “socialistas cristianos” ingleses para crear una gran red de cooperativas de producción, con el objeto de que “poco a poco toda la producción de bienes se efectuara en forma de cooperativas y para que, eliminando la mutua competencia, se fijaran los precios por acuerdo común”, Beatrice Webb comprobó que, exceptuando ocho cooperativas que habían permanecido más o menos fieles al ideal de una “hermandad de obreros”, aunque en su mayoría contenían también alguno que otro punto dudoso, todas “presentaban una asombrosa diversidad de organizaciones

aristocráticas, plutocráticas y monárquicas”. Cincuenta años después de Louis Blanc encontramos en Francia una cooperativa de producción totalmente típica en este respecto: la de los fabricantes de lentes que, aparte de un pequeño número de asociados y otro aproximadamente igual de adheridos, ocupaba a un número diez veces mayor de asalariados. Sin embargo, en todas partes hallamos también bellos ejemplos de la lucha interior por el socialismo. A veces ostentan rasgos trágicos, pero tienen al propio tiempo algo de profético. Con razón se ha calificado a la cooperativa de producción de “hijo predilecto y causa de muchas penas” de todos aquellos “que esperan del movimiento cooperativo algo esencial para la redención de la humanidad”; pero si nos atenemos a los hechos, comprenderemos fácilmente que un paladín de las asociaciones de consumo haya calificado de “totalmente antisocialistas en su esencia” a las cooperativas de consumo que trabajan para el mercado libre, fundándose en que “los productores, establecidos por y para sí mismos, siempre y en todas las circunstancias tendrán intereses separatistas, individuales o de grupo”. Pero, prescindiendo de la exageración que encierra esa formulación, lo que se pretende es precisamente que las cooperativas de producción no “se establezcan por y para sí mismas”. A impedirlo tienden conjuntamente dos grandes principios: la combinación de producción y consumo en la cooperativa integral y el federalismo.

El desarrollo de las asociaciones de consumo obedece a una progresión numérica; hoy en día, una gran parte de la humanidad civilizada (muy característicamente, fuera de los Estados Unidos) está organizada en cooperativas por lo que toca al consumo. En cambio, el desarrollo de las cooperativas de producción (me refiero solamente a las cooperativas de producción industrial en sentido estricto y no a todas aquellas asociaciones parciales, sobre todo agrícolas, que sólo se proponen facilitar e intensificar la producción individual) sigue una línea en zigzag que, en conjunto, difícilmente ofrece una tendencia ascendente: constantemente surgen nuevas, las de mayor vitalidad casi siempre se pasan al campo del capitalismo, no existe casi la menor continuidad. Pero lo que ocurre con la cooperativa integral es también diferente: su desarrollo, cuando cabe hablar de tal, ofrece el aspecto de una multitud de pequeños círculos sin una verdadera vinculación. La fundación de asociaciones de consumo y cooperativas de producción partió de

vastos movimientos que se propagaron de lugar en lugar; la fundación de colonias en el sentido de la cooperativa integral tuvo las más de las veces algo de esporádico, de improvisado, sin trascendencia ulterior. En contraste con aquéllas, les faltó lo que Franz Oppenheimer calificó de “fuerzas de acción a distancia”. No porque algunas de ellas no se hayan hecho famosas; pero su poder de atracción era individual, no dieron vida a nuevas células comunitarias. En la historia de las colonias cooperativas no puede mostrarse una tendencia federativa, ni en Europa (con excepción de la Rusia soviética, donde falta, empero, la base esencial de una auténtica autonomía y libre decisión) ni en los Estados Unidos. Las asociaciones de consumo, que presentan un desarrollo continuo y constante, se federaron, y, en general, también las cooperativas de producción agrícola; las cooperativas de producción industrial lo hicieron de modo discontinuo, con altibajos, y las colonias comunitarias, en general, de ningún modo. Su destino no obedece a su voluntad: originalmente, no querían aislarse, pero se aislaron; querían llegar a ser ejemplos que fueran imitados, pero se quedaron en experimentos interesantes; querían ser dinámicos y explosivos comienzos de la transformación social, pero cada una hizo un fin de sí misma. La causa de esta diferencia entre las cooperativas de consumo y producción, por una parte, y las integrales, por otra, me parece que estriba en una diferencia esencial del punto de partida. Las cooperativas de consumo y de producción surgieron de situaciones dadas, que eran más o menos las mismas para toda una serie de localidades y fábricas, de tal manera que ya desde un principio existía el germen para una influencia recíproca entre los distintos experimentos que se hicieron para dominar la situación y, con eso, el germen para su federación subsecuente; además, los planes que dieron origen a la fundación de estas cooperativas no provenían de reflexiones generales, sino de un problema planteado a los planeadores por las situaciones mismas. Podemos observar este proceso con exactitud en King y en Buchez, quienes ya eran federalistas desde un principio; Buchez había llegado incluso a pensar en una agrupación federativa para los sindicatos que él propuso. En uno y otro caso, los planes se enderezan a la supresión de un estado de miseria dado y ostentan carácter local en el sentido de que aspiran a resolver los problemas precisamente allí donde se plantean. En un sentido exacto cabe calificar a esos planes de tópicos, es decir, locales, puesto que, por su esencia, se refieren a

determinados lugares, a aquéllos donde se plantean los problemas; de la igualdad de los problemas en los distintos lugares se desprenden en seguida las posibilidades de la fusión federalista hasta llegar a estructuras gigantescas, como lo son en la actualidad algunas federaciones de asociaciones de consumo.

Algo fundamentalmente diferente ocurre en general con las cooperativas integrales de tipo colonia. Aquí vemos vez tras vez cómo la idea dicta su consigna, tomando en cuenta o no la situación del momento, pero sin alguna relación esencial con lugares definidos y sus condiciones. Se puede decir que prepara su diseño en el aire y luego lo proyecta sobre la tierra. Su diseño puede surgir de consideraciones especulativas y adoptar una forma esquemática, como lo vemos en Fourier; puede cristalizar también de experiencias determinadas y adaptarse a los requisitos empíricos, como en Owen; pero, en todo caso, no trata de resolver una situación dada, sino de crear nuevas situaciones, independientemente de lugares y problemas locales. El más claro ejemplo de esto son las colonizaciones en el extranjero: en ese caso no se trata de una ordenación y regulación socialista de una emigración en marcha, sino que al impulso de emigrar se agrega otro: la voluntad de tomar parte en la realización de un orden social, y esta voluntad a menudo se supedita, a la fuerza, al dogmatismo de una organización que se cree la única acertada, la única justa y la única verdadera, y cuyas rigurosas exigencias se oponen a veces como única fuerza cohesiva a la relación hartamente ligera entre sus miembros. (En efecto, la comunidad ideológica difícilmente basta para fundamentar una comunidad de vida; para eso se necesita una vinculación más profunda, proveniente del ser del hombre.) La colonia que permanece fiel al dogma corre el peligro de anquilosarse, y la que crece en rebelión contra ella, el de disolverse, porque ambas carecen de la fuerza correctiva, modificadora, de la comprensión de las condiciones, del hecho de estar sometidas a condiciones. Cuando impera el dogma, sólo se obtiene el aislamiento de la colonia; el exclusivismo de la “única forma acertada” impide ya la unión con otras colonias (aunque sean de ideologías afines); en cada una de ellas sus creyentes están poseídos de la convicción de que su realización sin par es la única e incondicional. Más aún, en los casos en que el dogmatismo es menos riguroso, la colonia cerrada espiritual y económicamente

sucumbe, sobre todo en país extranjero, al destino del aislamiento, de la falta de vinculación e influencia. Ni siquiera todo eso sería decisivo si una gran fuerza educativa, ayudada por la vida y el destino, garantizara al sentido y la voluntad comunitarios la victoria sobre el egoísmo inherente, o mejor dicho: si éste pudiera elevarse mediante aquélla a una forma superior. Pero lo que ocurre de ordinario con buena conciencia, sustituye hasta cierto punto al individual; cuando éste amenaza en un momento dado con deshacer la cohesión interna de la cooperativa, aquél, amalgamado a menudo con el dogmatismo, impide que se forme una genuina relación comunitaria entre la cooperativa y otras cooperativas, entre la cooperativa y el mundo.

La mayor parte de los ensayos de colonización que conocemos fracasaron o se extinguieron, no sólo los de los comunistas, como creen algunos. Naturalmente, hemos de exceptuar algunas empresas de sectas religiosas, empresas cuya vitalidad sólo debe entenderse dentro de la fuerza de fe del grupo, solamente como manifestación parcial de esa fuerza; es característico que aquí, y sólo aquí, aparezca la forma federativa, como ocurre con la secta de los Duchoborsis del Canadá o de los Hutterite Brethren. De ahí que Kropotkin sea muy injusto cuando atribuye el fracaso de los ensayos de colonización comunista al hecho de que “se fundaran en un impulso de carácter religioso, en vez de considerar simplemente a la comuna como un modo de consumo y producción del orden económico”: precisamente en los casos en que la colonia surgió como manifestación de una genuina exaltación religiosa, que consideraba su existencia como el comienzo del reino de Dios, y no meramente con un pobre sustituto de la religión, ha demostrado de ordinario su fuerza de perduración.

Entre las causas del fracaso de la mayor parte de los ensayos de colonización mencionadas por Kropotkin, merecen tenerse en cuenta dos, que en el fondo son una sola: el aislamiento con respecto a la sociedad y el aislamiento entre las colonias mismas. Se equivoca Kropotkin cuando considera que una de esas causas es la pequeñez de la comuna, fundándose en que, a su juicio, en una comuna pequeña los miembros acaban aborreciéndose a los pocos años de una convivencia tan íntima: entre las colonias que se conservaron durante mucho tiempo vemos colonias pequeñas al

lado de otras mayores. Pero tiene razón cuando pide la federación para compensar la pequeñez de los grupos. El hecho de que haga posible el paso de miembros de una colonia a otra —lo cual es lo decisivo para Kropotkin— en realidad es solamente una de varias consecuencias favorables de la federación; lo que tiene importancia fundamental es ella misma, es que los grupos se completen y ayuden mutuamente, es la corriente de vida comunitaria entre ellos, que cobra fuerza en el intercambio. Pero no es menos importante el hecho de que las colonias tengan vinculaciones, bien que de otra índole, con la sociedad en general, no sólo porque necesitan un mercado para su excedente de producción, no sólo porque la juventud, como dice Kropotkin, no tolera el aislamiento, sino porque las colonias, si no tienen aquella fe mesiánica especial, necesitan influir en el medio ambiente para poder vivir de veras; quien lleva un mensaje tiene que poder manifestarlo, no necesariamente con la palabra, pero sí con su existencia.

A una consulta hecha por círculos colonistas contestó Kropotkin en una ocasión con una carta abierta dirigida todos los grupos interesados en colonizaciones, en la cual insistió en que una entidad comunitaria que quisiera ser digna de este nombre tenía que fundarse en el principio de la asociación entre familias independientes entre sí que combinaran sus fuerzas. Con lo cual quería decir que ya el grupo individual tenía que nacer federativamente: de la fusión de las más pequeñas unidades comunitarias. Para que el movimiento federativo se desarrolle más allá del grupo se necesita espacio; en la obra *La ciencia moderna y la anarquía* dice que “el ensayo debería hacerse en un territorio” y añade que ese territorio debería comprender ciudad y campo. De nuevo hay que ordenar los motivos económicos dentro del gran motivo social. Una genuina vida de comunidad significa multitud de funciones y acción recíproca entre ellas, no reducción ni estrangulamiento. Sin embargo, no basta que una ciudad “se convierta en comuna”, como parece suponer Kropotkin; si se enfrenta desarticulada y socialmente amorfa con la complejamente organizada federación de aldeas, en definitiva tendría un efecto más bien negativo. Tiene que articularse ella misma, transformarse en una federación de cooperativas para poder tener relaciones verdaderamente fructíferas con el campo. En el pensamiento de planeamiento económico de nuestros días, surgido las más de las

veces de consideraciones de carácter técnico-organizatorio, se encuentran sugerencias muy estimables en este sentido. Para la marcha problemática de los muchos ensayos de colonización efectuados hasta ahora, nos limitaremos a citar de su larga e instructiva historia un ejemplo característico: la primera fundación de esta índole hecha por Owen, la única que era obra personal suya: “New Harmony” en Indiana. Compró la propiedad de la secta de los “separatistas” inmigrada de Alemania, que en veinte años de trabajo le habían dado ya alguna prosperidad. La aceptación de miembros se efectuó sin distinción; el gran economista alemán Friedrich List anotó entonces en su Diario americano: “Los elementos no parecen ser los mejores”. En primer lugar, la organización de la nueva comunidad se hizo sobre la base de la completa igualdad de los miembros, por lo cual se la denominó también “comunidad de la igualdad”. Al cabo de dos años, después de haberse separado algunos grupos, fue preciso intentar transformar la comunidad en una federación de pequeñas sociedades. Mas también ese plan de transformación y otros análogos fracasaron. Cuando Owen regresó de un viaje a Inglaterra y volvió a ver la colonia después de tres años de existencia, tuvo que confesar que “era prematuro el ensayo de unir para que convivieran como una comunidad familiar a un gran número de desconocidos que no habían sido previamente educados para ese objeto”, y que “los hábitos del sistema individual” habían demostrado ser demasiado poderosos. Entonces, vendiendo parte del suelo en parcelas y dando en arrendamiento otras parcelas (experimento que le costó una quinta parte de toda su fortuna), sustituyó la comunidad por un complejo de colonias impulsado por capital privado, y se limitó a recomendarles “que unieran su trabajo general o permutaran trabajo por trabajo, en las condiciones más favorables para todos, o que hicieran ambas cosas o ninguna, según su gusto y según lo que creyeran benéfico”.

Éste es el ejemplo de una colonia que no fracasa por culpa del dogmatismo —pues Owen no era rígido, a pesar de que tenía planes concretos—, pero sí por la falta de una vinculación orgánica más profunda entre los miembros.

Como ejemplo contrario puede citarse el desarrollo de la “Icaria” de Cabet. Fue puesta en práctica como intento de realización de una novela utópica tan leída como mediocre, nació después de enormes

sacrificios y decepciones —al igual que la fundación de Owen, haciéndose cargo de la propiedad de una secta (esta vez de Mormones)— y sufrió en el medio siglo que transcurrió entre su fundación y la extinción del último de sus vástagos escisión tras escisión. El primer motivo de conflicto fue la pretensión de Cabet (hombre de genuino entusiasmo, pero mediocre) de erigir en dictadura al dogmatismo del proyecto, en forma de una dictadura de su autor. Esta pretensión encendió una verdadera revolución, en la que alternaban las discusiones y las refriegas. De los dos grupos que resultaron de esta lucha, uno se desmoronó paulatinamente después de la muerte de Cabet. El otro sufrió otra escisión, esta vez entre los “viejos” y los “jóvenes”, en la que los “jóvenes” se adhirieron al dogmatismo, por ejemplo en contra de los jardincillos que rodeaban las viviendas y en los que los miembros cultivaban no sólo flores, sino también algunas frutas: había aquí un lamentable “residuo de individualismo”. El asunto —después de haber sido dirimido ante los tribunales— terminó con la división de la colonia, de suerte que la parte que contenía las edificaciones erigidas por los “viejos” con sus propias manos fue adjudicada a los “jóvenes”. La colonia de los “viejos” subsistió todavía veinte años y murió luego “de decrepitud”. Las fuerzas económicas bastaban para la subsistencia, mas la fuerza de la fe se había extinguido. “Éramos tan pocos —escribió un miembro femenino— tan parecidos a los de afuera, que ya no valía la pena vivir en comunidad.” Mucho menos duró la colonia de los jóvenes. Después de toda suerte de dificultades se retiraron a California; pero es notable que en la organización de su nueva colonia ocupe el principio de la propiedad privada un lugar tan importante que no sin razón ha podido comparársela a una sociedad anónima; pronto se disolvió, a lo cual pudo contribuir de modo decisivo el incremento de valor del suelo. De esta suerte, la historia de “Icaria” se desarrolla en una extraña sucesión de dogmatismo y oportunismo. “Teníamos una terrible voluntad de éxito —escribió varios años después uno de los miembros—, pero el manto que llevábamos era para nosotros demasiado pesado y largo y a veces arrastraba por el lodo; con lo cual quiero decir que el temperamento natural insuficientemente reprimido, el animal, se manifestó súbitamente.” Mas no era “el animal” lo que se manifestó, sino un tipo de egoísmo específicamente humano.

Para terminar, examinemos las tres clases de cooperativa desde el punto de vista de la reestructuración de la sociedad.

La que históricamente resulta mucho más importante de todas, la cooperativa de consumo, es, en sí, la menos apropiada para servir de célula de una transformación. Asocia sólo una parte mínima y muy impersonal de la totalidad del ser del hombre. Esta parte mínima no es el consumo, como quizá podría suponerse a primera vista. El consumo en común tiene de suyo una gran capacidad para unir a los hombres, y acaso jamás haya habido una mejor imagen y símbolo de la vida comunitaria que el comer en común. Pero la cooperativa de consumo no tiene que ver con el consumo mismo, sino con las compras para el consumo. Por su esencia, las compras en común no reclaman al hombre que en ellas interviene, como no sea en circunstancias extraordinarias en que está en juego una preocupación y una responsabilidad por la obra común, como en la época “heroica” del movimiento cooperativo o también, desde entonces, en momentos de crisis en los cuales personas que en otras ocasiones permanecían en la oscuridad de la vida privada, se colocan abnegadamente en el plano de la vida pública para luchar a brazo partido con la miseria de los muchos; pero cuando las compras en común se han convertido en negocio cuya responsabilidad se transfiere a “empleados”, dejan de unir esencialmente a los hombres. La unión pasa a ser tan laxa e impersonal que ya no cabe hablar de células de la comunidad y de su fusión en una estructura orgánica, ni siquiera cuando al almacén cooperativo se asocia también la organización cooperativa de tal o cual sector parcial de la producción. Encuentro expresada con especial claridad esta idea en la obra *The National Being* (“El ser nacional”) del poeta irlandés George William Russell (que escribió con el seudónimo “A. E.”), obra que, escrita con auténtico patriotismo, trata de la transformación social de Irlanda. Se dice en ella: “No basta organizar a campesinos de un distrito para un objetivo único —ya sea una sociedad de crédito, una cooperativa lechera, una fábrica de productos porcinos o un almacén cooperativo—” (aquí habría que añadir: o una institución que reuniera todas esas actividades). “Todas estas cosas pueden y deben ser comienzos; pero si no desarrollan y absorben en su organización todos los negocios del poblado, no se habrá creado un genuino organismo social. Cuando unas personas se unen como

consumidores para hacer compras en común, sólo en ese punto se ponen en contacto; no existe una identidad general de intereses... La unión especializada desarrolla sólo la capacidad de rendimiento económico. La evolución de la humanidad más allá de su nivel actual depende absolutamente de su aptitud para crear y unir genuinos organismos sociales.” Eso es precisamente lo que yo entiendo por reestructuración orgánica de la sociedad.

La cooperativa de producción es, en sí, mucho más apropiada que la asociación de consumo para intervenir en semejante reestructuración, es decir para intervenir como célula de una nueva estructura. La producción en común reclama al hombre más profundamente que la adquisición en común para su consumo individual, requiere mucho más de sus energías vitales y de su tiempo. El hombre como productor está naturalmente más dispuesto a unirse de modo activo con sus semejantes que el hombre como consumidor; está más capacitado para formar con ellos unidades sociales vivientes. Del hombre que hace trabajar puede decirse esto si mediante la unión resulta más fuerte de lo que era y podía ser como individuo para el desenvolvimiento y realización de su actividad productiva. Pero todo esto vale especialmente para el hombre que trabaja él mismo; porque sólo gracias a la unión es como realmente llega a ser fuerte para eso; lo único que importa es que tenga conciencia vital de esa perspectiva y pueda creer en sus posibilidades prácticas. Pero como ya vimos, por este camino sucumbe muy fácilmente, hasta con una especie de fatalidad, a la tentación de hacer trabajar a otros para él. Si la asociación de consumo sucumbe exteriormente a la forma capitalista, en lo técnico-organizativo, lo propio le ocurre interiormente a la cooperativa de producción: en lo estructural y psicológico. Con todo, la cooperativa de producción es más accesible a una federación auténtica y no sólo técnica. Pero aún en los círculos más entusiastas para una reforma social por medio de las cooperativas de producción se estima en poco la importancia decisiva de las unidades orgánicas pequeñas y de su crecimiento orgánico hacia una federación. Esto lo vimos hace veinte años en el socialismo gremial inglés: por una parte, se concibió la audaz innovación de convertir al Estado en un sistema dual, que estaría compuesto por la delegación compleja y organizada de los productores y la delegación unida que representaría a la totalidad de consumidores.

Pero bien pronto se vio que los partidarios de los gremios “nacionales” que comprendían toda una rama de la industria, de la regimentation into a single fellowship of all those who are employed in any given industry, y que aún pensaba totalmente como Saint-Simon, eran mucho más fuertes que los que abogan por gremios “locales”, es decir, unidades orgánicas pequeñas y su federación. Para que el principio de la reestructuración orgánica resulte decisivo, se necesita el influjo de la cooperativa integral, en la cual se unen la producción y consumo, y que en la producción se combine la industria con la agricultura. Y aunque pueda pasar mucho tiempo antes de que se convierta decididamente en la célula de la nueva sociedad, es importante que edifique rápidamente un vastísimo complejo de centros de acción magnéticos enlazados entre sí. Una auténtica reforma de la sociedad, desde su interior y con perspectivas de ser duradera, sólo podrá lograrse mediante la unión de productores y consumidores, constituidos ambos en unidades cooperativas autónomas y distintas —unión cuya fuerza socialista y vitalidad sólo puede garantizarse con multitud de cooperativas integrales que actúen conjuntamente y que, gracias a su función sintética, ejerzan una influencia conciliadora y unitiva—.

Pero para esto se requiere que, en vez de los ensayos aislados y por todo su modo de ser condenados al aislamiento que hasta ahora han surgido en una lucha de más de un siglo, se creen vastos conjuntos de colonización proyectados territorialmente y de organización federativa, sin rigidez dogmática, que permitan la coexistencia de unidades sociales diversas, pero con vistas siempre al conjunto, a la nueva totalidad orgánica.

MARX Y LA RENOVACIÓN DE LA SOCIEDAD

Vimos que la finalidad del llamado socialismo utópico es sustituir en la más amplia medida posible al Estado por la sociedad, y ciertamente por una sociedad “auténtica”, es decir, que no sea un Estado encubierto. Los requisitos de una sociedad auténtica pueden resumirse del modo siguiente: No puede ser un agregado de individuos sin vínculos íntimos, pues entonces su cohesión sólo podría mantenerse mediante un principio político de dominio y coacción, sino que debe componerse de pequeñas sociedades comunitarias y de las federaciones de esas sociedades, y tanto las relaciones entre los miembros de cada una de estas sociedades como las de las sociedades y federaciones entre sí tienen que estar determinadas en la medida más amplia posible por el principio societario, el de la vinculación íntima, cooperación y mutuo auxilio. Dicho con otras palabras: sólo una sociedad cabalmente estructurada podrá desplazar al Estado. Por su esencia, este objetivo no puede lograrse solamente por un cambio en el orden del gobierno, es decir, de los que tienen en sus manos el poder, ni tampoco solamente por un cambio en el orden de la propiedad, es decir, de los que tienen en sus manos los medios de producción, ni por cualquier institución o ley que rija desde el exterior las formas de vida sociales, ni tampoco por la acción conjunta de todos esos medios. Todos ellos se requieren en determinadas fases de la transformación, con la salvedad, evidentemente, de que de ahí no debe resultar un orden coactivo que regule unitariamente al todo, pues ese orden no permitiría prosperar al elemento fundamental de la espontaneidad, de la configuración desde dentro, o sea también de la diversidad, indispensable para la formación de una auténtica sociedad. Más lo esencialmente necesario, tan necesario que todos aquellos factores sólo han de servir para completarlo y realizarlo, es precisamente la formación de la auténtica sociedad misma, en parte a base de sociedades ya existentes y cuya forma y sentido es preciso renovar, en parte a base de otras que hay que crear. Cuanto más exista ya o esté latente de semejante sociedad en el momento en que se inicien las transformaciones exteriores, tanto más pronto será posible realizar el socialismo en el nuevo orden, es decir, se

prevendrá el peligro de que el principio de poder, en su forma política, económica o en ambas, se introduzca de nuevo y que, bajo la apariencia de nuevas leyes e instituciones, las relaciones humanas, o sea la vida misma, queden en el fondo tan dislocadas y desfiguradas como bajo el régimen capitalista. Esas modificaciones del orden político y económico significan para la realización del socialismo la indispensable eliminación de los obstáculos, ni más ni menos. Sin la modificación del orden político y económico, la realización del socialismo se queda en idea, impulso y ensayo aislado; mas sin una reestructuración efectiva de la sociedad, la modificación del orden existente no será sino una fachada sin casa. Pero en modo alguno debe considerarse la modificación del orden como lo primero y la reestructuración de la sociedad como subsecuente; sin duda, una sociedad que se transforma puede crearse los órganos que necesita para imponerse, defenderse y eliminar los obstáculos, mas la sola modificación de la relación del poder no crea una sociedad nueva capaz de superar el principio mismo del poder. El socialismo “utópico” considera que las células más importantes para la reestructuración son las cooperativas en sus distintas formas; cuanto más adelanta en el esclarecimiento de su idea, tanto más claramente se le parece la función directora que en este aspecto corresponde a la cooperativa integral, la que une producción y consumo. Para esta idea, la cooperativa no es un fin en sí, ni siquiera cuando en ella se logra una amplia realización del socialismo, antes bien, lo que aquí se pretende es formar la sustancia que mediante la nueva ordenación ha de liberarse, ser investida de su derecho y combinada en la unión de lo diverso. El socialismo “utópico” puede calificarse de tópico precisamente en este sentido: no es “ajeno a lugar”, sino que pretende realizarse en todo momento en el lugar dado y con las condiciones dadas, o sea precisamente “aquí y ahora” en la medida aquí y ahora posible; pero para él la realización local nunca es otra cosa que un punto de partida —como se ha ido haciendo cada vez más patente en el desarrollo de la idea—, un “comenzar”, algo que tiene que existir para que la realización se consolide, que tiene que existir para que se conquiste la libertad y la vigencia, que tiene que existir para que la nueva sociedad parta de ese “comienzo”, de todas las células y de aquellos que surjan de su seno.

Partiendo de esto formulemos a Marx y al marxismo las preguntas

decisivas sobre meta y camino.

Desde su primera formulación socialista y hasta la plena madurez de su pensamiento, Marx concibe la meta de un modo muy próximo al socialismo “utópico”. Ya en agosto de 1844 (en el artículo *Anotaciones críticas*) escribe: “La revolución en general —el derrumbamiento del poder existente y la disolución del régimen anterior— es un acto político. Mas sin revolución no puede ponerse en práctica el socialismo. Necesita este acto político en la medida en que necesita la destrucción y la disolución. Pero allí donde empieza su actividad organizadora, donde aflora su propia finalidad, su alma, el socialismo se desprende de su envoltura política”. Esto debe leerse a la par de la siguiente frase, de principios del mismo año (*Sobre la cuestión judía*): “La emancipación humana sólo se habrá consumado cuando el hombre haya descubierto y organizado sus forces propias como fuerzas sociales [por lo tanto, contra lo que cree Rousseau, no es necesario modificar la naturaleza del hombre, quitarle sus forces propias y darle otras que tengan carácter social] y, en consecuencia, ya no separe de sí la fuerza social como fuerza política [es decir, ya no establezca el Estado como organización del principio de dominación].” Como el régimen político es para Marx, ya desde esa época, únicamente la expresión y el resultado de la dominación de clases, es natural que desaparezca al suprimirse éstas: precisamente por esto, el hombre que ya no está “separado del hombre y de la comunidad”, deja de ser el hombre político. Pero esto no se considera meramente como consecuencia de un desarrollo posterior a la revolución, antes bien, como se proclama en aquellas dos frases, se considera que la revolución como tal, esto es, la revolución en su función puramente negativa, “disolvente”, es el último acto político. En cuanto empieza la actividad organizadora en el terreno preparado por la revolución, es decir, en cuanto se inicia la función positiva del socialismo, el principio político es suplantado por el social; y el ámbito en que se ejerce esa función ya no es el ámbito del poder político del hombre sobre el hombre. En efecto, la formulación dialéctica no deja lugar a dudas de que, a juicio de Marx, la sucesión de los hechos reales es así: por una parte, el acto político de la revolución social no sólo acaba con el Estado de clases, sino en general con el Estado como estructura de poder, mientras que, por el contrario, la revolución política como tal es la que precisamente “lo constituye como tarea común, es

decir, como verdadero Estado”; por otra parte, “la actividad organizadora”, esto es, la reconstrucción de la sociedad, sólo empieza después de haberse consumado la “total subversión del poder existente”; la actividad organizadora anterior a la revolución era, para él, solamente organización de la lucha. Aquí vemos con toda claridad qué es lo que une a Marx con el socialismo “utópico”: la voluntad de sustituir el principio político por el social, y lo que lo separa de él: su opinión de que esa sustitución puede lograrse con medios exclusivamente políticos, como si dijéramos mediante un puro suicidio del principio político.

Esa opinión tiene hondas raíces en la concepción dialéctica que tiene Marx de la historia y que recibió su formulación clásica quince años después, en el prólogo a la obra *Sobre la crítica de la economía política*.

Sin embargo, en el capítulo final de la *Polémica contra Proudhon* parece que se formula una salvedad que no carece de importancia. “En el curso de su desarrollo —se dice allí— la clase trabajadora sustituirá la anterior sociedad burguesa por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, no habrá ya poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial (le résumé officiel) del antagonismo dentro de la sociedad burguesa.” “Ya no habría poder político propiamente dicho”; esto significa: ningún poder político en el sentido de expresión y resultado de la denominación de clases, lo cual se entiende por sí solo una vez que se haya llegado realmente a la supresión de ésta. Prescindamos de la cuestión que notoriamente no se presentó a Marx: si el proletariado es realmente la “última” clase que, el adueñarse del poder, acabará con el dominio de clases en general, es decir, la cuestión de si en el seno de un proletariado victorioso no puede formarse una nueva diferenciación social que, aun sin denominarse clase, pueda conducir a una nueva posición de dominio. Queda entonces la cuestión no menos grave de cuál es la esencia y extensión del poder político “impropiamente dicho”, es decir, del poder político que ya no se apoya en la dominación de clases, y que sigue existiendo después de suprimidas éstas. ¿No sería posible que este poder no se hiciera menos, sino incluso más sensible que el que se apoya en la dominación de clases, sobre todo cuando se pretende “defender la revolución”, es decir, mientras

toda la humanidad de la tierra no haya suprimido la dominación de clases, y hasta quizá mientras no se haya identificado con la concepción socialista y su realización, dominante en aquel régimen político en que se ha conquistado la victoria del proletariado? Pero lo que más nos importa aquí: mientras en este régimen político o en estos regímenes políticos impere esta concepción determinada, impere literalmente con todos los medios de poder técnicos de nuestra época, ¿cómo va a poder desplegarse en él aquella espontaneidad, aquella libre búsqueda y configuración, aquel libre ensayar y decidir social, indispensables para la realización del socialismo, para que nazca la forma socialista de la sociedad? Marx, al no trazar una clara línea de demarcación entre el poder propiamente dicho y el impropiaamente dicho, abre la puerta a una modalidad del principio político que, a su juicio, no existe ni puede existir: a una modalidad que no es expresión y resultado de la dominación de clases, sino expresión y resultado de ambiciones de poder y luchas por él, entre grupos y entre individuos que no se pueden definir por clases.

Por consiguiente, el poder político impropiaamente dicho sería en este caso el “resumen oficial” del antagonismo dentro de la clase proletaria, o, más exactamente, dentro de la población en que “se ha suprimido la dominación de clases”. Las impresiones que Marx recibió de la problemática revolución de 1848 acentuaron su actitud crítica frente a los ensayos de reestructuración. Si ya en el Manifiesto se censuraban los “pequeños experimentos, naturalmente destinados al fracaso”, ahora (en la reseña Las luchas de clases en Francia, de 1850) se dice del “socialismo doctrinario” que “escamotea por medio de pequeños trucos o grandes sentimentalismos la lucha de clases con todas sus necesidades”, y luego (en El 18 de Brumario, de 1852) se reprocha al proletariado francés que se haya lanzado en parte a “experimentos doctrinarios, bancos de trueque y asociaciones obreras”, “o sea, a un movimiento que renuncia a subvertir el antiguo mundo con sus propios y poderosos medios totales, antes bien, que trata de lograr su redención a espaldas de la sociedad, de modo privado, dentro de sus limitadas condiciones de existencia, y que tendrá que fracasar necesariamente”.

La fe de Marx en la inminencia de la revolución seguía siendo a la

sazón inmovible; pero su confianza en una próxima revolución mundial, en toda la acepción de la palabra, empezaba a tambalearse. En 1858 escribe a Engels: “La cuestión grave para nosotros es: la revolución es inminente en el Continente y asumirá en seguida carácter socialista. ¿No será necesariamente aplastada en este pequeño rincón [es decir, en el continente europeo] puesto que en un territorio mucho mayor sigue siendo todavía ascendente el movimiento de la sociedad burguesa?” Las dudas parecen haberse intensificado en los años siguientes. Por otra parte; en esos años lo impresionó cada vez más la importancia de la lucha política ajena a la revolución. Pasados otros seis años, eso se traduce, entre otras cosas, en la Alocución inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores. Tras de haber ensalzado la ley de las diez horas como “triunfo de un principio”, califica al auge del movimiento cooperativo “de triunfo mayor aún de la economía política del trabajo sobre la economía política del capital”; dice que no cabe subestimar el valor de esos grandes experimentos sociales, puesto que los obreros que crearon sin ayuda alguna fábricas cooperativas, habían de mostrado con ese hecho que el trabajo asalariado, “está destinado a desaparecer ante el trabajo asociado”. Pero que el sistema cooperativo necesitaba, para liberar a las masas, “desarrollarse en escala nacional y, en consecuencia, con el apoyo nacional”, o sea precisamente aquello que habían esperado y anhelado Louis Blanc y Lassalle. Mas la gran propiedad y el capital no lo concederán voluntariamente. “De ahí” que ahora “el gran deber de la clase trabajadora” sea conquistar el poder político. Los trabajadores deben conquistar el poder político en los Parlamentos para allanar al movimiento cooperativo los obstáculos que se le presenten. Marx atribuye aquí una importancia central a la cooperación y, en particular, a la cooperativa de producción. Es verdad que también en las resoluciones del Congreso de Ginebra de 1866, redactadas por Marx, se insiste en que el movimiento cooperativo “no está en condiciones de transformar por sí solo la sociedad capitalista”; mas con ello se reconoce que sí es el verdadero camino para llegar a esa transformación, con el requisito indispensable que la clase trabajadora conquiste el poder político. Prácticamente, Marx se aproxima aquí de modo notable a la idea de la reestructuración, sin aceptarla en principio. A este respecto, merece mencionarse que advirtió claramente el peligro de que las cooperativas se transformaran en simples sociedades anónimas

burguesas y también que recomendó el remedio adecuado: que todos los obreros que en ellas trabajen obtengan la misma participación.

Pero menos de tres meses antes del Congreso de Ginebra, para el cual redactó esta resolución, Marx escribe a Engels sobre las tendencias de los franceses manifestadas en un debate del Consejo General de la Internacional: “Stirnerianismo¹ proudhonizado. Disolverlo todo en pequeños groupes o communes, que a su vez forman una asociación, mas no un Estado”. Es innegable, aunque sólo se alude a ello, que se expresa aquí la corriente centralista de la idea de Marx. El federalismo de Proudhon que él ataca no pretende en modo alguno disolverlo todo en comunas, sino conceder una autonomía relativamente amplia a las comunas existentes y agruparlas en federaciones cuya unión constituiría una forma de comunidad más orgánica que el actual Estado. Frente a él, Marx se declara firme partidario del Estado como tal.

Pero luego, otros cinco años después, influye de nuevo en la concepción de Marx un acontecimiento revolucionario más fuerte que todos los anteriores y de otra dirección: la Comuna de París. En una de sus obras más importantes, la Alocución (que él redactó) del Consejo General de la Internacional sobre la guerra civil en Francia, trazó un cuadro de la estructura, actividad e intenciones de la Comuna. Se ha discutido la fidelidad histórica de ese cuadro, pero esto no importa al caso: el cuadro es una confesión, y de suma importancia para nuestro tema de los cambios de posición de Marx frente a la formación de una nueva sociedad.

Lo que a los ojos de Marx distinguía a la Comuna de todas las empresas anteriores y en todos los aspectos, su “verdadero secreto” es que era “esencialmente un gobierno de la clase obrera”. Eso hay que entenderlo al pie de la letra: Marx alude a un gobierno, no sólo instituido por la clase obrera, sino también ejercido por ella. La Comuna es “el gobierno de los productores por sí mismos”. La representación elegida por el pueblo de París por sufragio universal e integrada por miembros supeditados a las instrucciones concretas de sus electores y destituibles en cualquier momento, había de ser “no una cooperación parlamentaria, sino trabajadora, ejecutiva y legislativa a un tiempo”. La misma organización se había previsto

para todo municipio de Francia, incluso para la aldea más insignificante. Los municipios rurales habían de administrar sus asuntos comunes en el Parlamento de distrito, y las Asambleas de distrito habían de enviar a su vez diputados a la Delegación nacional. En vez del poder centralista del Estado “con sus órganos ubicuos”, legado de la monarquía absoluta, tenía que aparecer una república ampliamente descentralizada. “Las pocas pero importantes funciones que se dejaran aún para un gobierno central, habían de encomendarse a funcionarios comunales, es decir, rigurosamente responsables.” Pero la descentralización no significaría una atomización, sino una reconstitución de la unidad nacional sobre una base orgánica, una reactivación de las energías sociales del pueblo y, por consiguiente, de todo el organismo de la nación. “El régimen comunal habría devuelto al cuerpo social todas las fuerzas que hasta ahora consumía el monstruo parasitario, el ‘Estado’, que se nutre de la sociedad y entorpece su libre movimiento. Mediante este solo hecho se habría puesto en marcha el renacimiento de Francia.” Es notorio que Marx no se refiere aquí a determinadas formas históricas de Estado, sino al Estado en general. Por el hecho de que el gobierno local autónomo se acepte como “algo natural”, el poder del Estado “resulta superfluo”. Ninguno de los socialistas “utópicos” se expresa en términos más radicales sobre este punto que Marx.

Pero la estructura política de la Comuna no es, para Marx, más que la antesala de lo genuino y decisivo, el preludio de la gran transformación social que hubiera acarreado por su disposición y por sus planes si no hubiese sido aniquilada. Marx ve en ella la “forma política, descubierta al fin, en la que puede lograrse la liberación económica de los obreros”. La Comuna quería convertir “la propiedad individual en realidad, al hacer de los medios de producción, del suelo y del capital simples instrumentos del trabajo libre y asociado”, asociado precisamente en las cooperativas de producción. “Si la producción cooperativa —proclama Marx— no quiere quedar en vana apariencia y engaño, si ha de eliminar el sistema capitalista, si ha de ordenar a todas las cooperativas de acuerdo con un plan común para hacerse cargo por sí misma de su dirección, ¿qué sería eso, señores, sino comunismo, el comunismo ‘posible’?” O sea: el comunismo que, a pesar de la difundida convicción de su “imposibilidad”, demostraría ser posible. Por lo

tanto, Marx reconoce como comunismo auténtico un federalismo de comunas y cooperativas, pues éste es precisamente el cuadro que él traza. Ciertamente, también ahora rechaza todo “utopismo”. La clase obrera “no tiene por qué implantar por plebiscito ninguna utopía prefabricada”. El régimen comunal y cooperativo que la clase obrera pretende edificar, hasta convertirlo en nueva república y en nueva sociedad, no ha sido inventado de antemano: surgirá de la realidad de la asociación entre generaciones antiguas y nuevas, de la realidad creada paulatinamente en la comunidad nacional misma, y sólo a base de ella se podrá erigir el nuevo edificio. “La clase obrera no tiene que realizar ideal alguno; sólo tiene que poner en libertad los elementos de la nueva sociedad que ya se habían desarrollado en el seno de la tambaleante sociedad burguesa”. Aquí volvemos a encontrar aquel concepto de “evolución” de 1847, pero esta vez, de modo totalmente inequívoco e inimpugnable, en el sentido de proceso prerrevolucionario, de un proceso cuya esencia es la formación de pequeñas unidades humanas de convivencia y cooperación, capaces de federarse, la formación de comunas y cooperativas que la revolución se limitaría sólo a liberar, unir y autorizar. Ciertamente, eso se compadece muy bien con la famosa fórmula, doce años más antigua, contenida en la Crítica de la economía política, de que las nuevas condiciones de producción superiores nunca reemplazan a las anteriores “antes de que sus condiciones materiales de existencia no se hayan incubado en el seno de la antigua sociedad”; pero en el informe del Consejo general no se hace la menor alusión a que la Comuna de París fracasara porque la incubación no hubiera llegado aún a su término. Y los “elementos de la nueva sociedad” cuya evolución se había iniciado en el seno de la antigua, eran en parte esencial precisamente aquellas cooperativas que se habían formado en Francia bajo el influjo del socialismo “utópico” —como el federalismo político de las comunas que describe Marx, formado bajo la influencia de Proudhon. Estas cooperativas eran lo que en el Manifiesto comunista se calificaba de “pequeños experimentos, naturalmente destinados al fracaso”; pero si la commune hubiese triunfado —y en el relato del Consejo general todo indica que sin tales o cuales circunstancias habría podido triunfar—, ellas hubieran sido entonces la sustancia celular de la sociedad nueva.

Desde ese punto de vista, o sea a base de la Política de la revolución

marxista, deben interpretarse manifestaciones como las siguientes de Engels (1873): “Si los autonomistas se hubieran limitado a decir que la organización social del futuro admitirá a la autoridad sólo en los límites que inevitablemente traza la producción, habría sido posible entenderse con ellos”. ¡Como si Proudhon no hubiese proclamado una y otra vez que era necesario trazar en todo momento la línea divisoria entre la descentralización ya posible y la centralización aún necesaria! En otra ocasión (1874), Engels (que en este punto se adhiere a la formulación que hace Marx en el informe de la comisión, nombrada por el Congreso de La Haya de 1872, para investigar la actividad del bakuninismo) dice que todos los socialistas están de acuerdo en que el Estado, y con él la autoridad política, desaparecerán a consecuencia de la revolución social futura, pero que los “antiautoritarios” exigen sin razón “que el Estado político sea abolido de un golpe, antes aún de que sean abolidas las condiciones sociales que lo produjeron”. “Piden — prosigue Engels— que el primer acto de la revolución social sea la abolición de la autoridad”. En realidad, ningún socialista antiautoritario consciente exigió sino que la revolución empiece anulando la hipertrofia de autoridad, su exceso, y que, en lo sucesivo, se atienda a reducirla en la medida correspondiente a las condiciones dadas. Engels replica a la pretendida exigencia: “¿Vieron ustedes jamás una revolución? Una revolución, señores, es sin duda la cosa más autoritaria que exista”. Si eso significa que la lucha revolucionaria como tal tiene que efectuarse bajo órdenes y con severa disciplina, está uno de acuerdo; pero si significa que en la época revolucionaria, de la cual no puede decirse cuándo terminará, toda la población tiene que estar dominada ilimitadamente por una voluntad autoritaria en todos los dominios del pensamiento y de la vida, no se colige cómo de esa fase pueda haber un camino evolutivo hacia el socialismo.

Cuatro años después de la obra sobre la commune, en la carta en la que formuló una severa crítica sobre el proyecto del Programa del Congreso de Unificación de Gotha, Marx reitera sus reservas contra las cooperativas, con la notoria tendencia política a poner en cuarentena uno de los puntos principales en el programa de los partidarios de Lassalle, para privar así de base la transacción con ellos. Bien es verdad que Marx se pronuncia aquí solamente contra la “fundación de sociedades cooperativas con el auxilio del Estado”

y que admite aún como finalidad socialista la producción cooperativa, pero expresiones como “cura milagrosa específica”, “movimiento sectario” y hasta “obreros reaccionarios” son lo bastante claras con respecto al programa de Buchez. A pesar de todo, el párrafo que trataba de las asociaciones de producción con crédito del Estado fue aprobado por el Congreso.

Pero nada nos permite ver tan a fondo la postura ambivalente de Marx en la cuestión de la transformación interna de la sociedad y sus requisitos como su correspondencia del año 1881 con Vera Zasulitsch.

La publicación de esos escritos por Ryazanov es de particular valor, pues en ellos conocemos borradores de Marx, en parte muy detallados, para su carta de respuesta. Los borradores comprenden en la publicación más de 900 líneas, con numerosas tachaduras, correcciones y añadidos; la carta, unas 40.

Vera Zasulitsch, “mujer de los grandes problemas y de los grandes momentos”, como la denomina Stepniak, escribe a Marx desde Ginebra para preguntarle, como autor del Capital, cuyo primer tomo “goza de gran popularidad” en Rusia y que desempeña también especialmente un papel importante en las discusiones sobre la reforma agraria y sobre la comunidad aldeana rusa, cuáles cree que son las perspectivas de la comunidad aldeana para el porvenir. Se trata —dice ella— de una “cuestión de vida o muerte” para el partido socialista ruso, de la cual depende también el destino personal de los socialistas revolucionarios. En efecto, hay dos posibilidades: Que la comunidad aldeana, a condición solamente de que se la exima del exceso de contribuciones e impuestos y asimismo de las acciones arbitrarias de la administración, sea capaz de desarrollarse en sentido socialista, es decir, de organizar progresivamente sobre base colectivista la producción y distribución de bienes. En este caso, el socialista revolucionario tiene que “dedicar todas sus fuerzas a la liberación de la comunidad rural y a su desarrollo”. O bien —como sostienen varios que se consideran marxistas e invocan a Marx— que la comunidad rural como “forma arcaica” esté condenada a la ruina por la historia y el socialismo científico. Siendo así, los socialistas, que en vano tratarían de calcular en cuántas décadas pasaría el suelo ruso de manos del

campesino a la burguesía y en cuántos siglos llegaría quizá el capitalismo en Rusia a un grado de desarrollo parecido al de Occidente europeo, tendrían que limitarse a difundir el socialismo entre los obreros de las ciudades, que aumentarían constantemente nutriéndose de la masa de los campesinos “que, a consecuencia de la disolución de las comunidades aldeanas, se verían lanzados al pavimento de las grandes ciudades en busca de salarios”. Como se ve, se pretende nada menos que saber si puede tenerse fe en una labor socialista en Rusia en las próximas generaciones. ¿Tiene que seguir Rusia el camino del Occidente europeo, donde el auge del gran capitalismo disuelve necesariamente las formas de comunidad “arcaicas”, y no queda otro recurso que preparar para la época todavía lejana de la industrialización un núcleo del proletariado urbano consciente de su clase? Por el contrario, si para Rusia existe otro camino gracias a sus peculiares instituciones agrarias, un camino que esté como al margen de la dialéctica histórica universal, un camino de compenetración con espíritu socialista de órdenes heredados de propiedad colectiva y producción comunitaria, entonces, desarrollando internamente esos órdenes y luchando por proporcionarles mejores condiciones exteriores, es posible crear una realidad social orgánica que crezca a la par de la revolución para, por decirlo así, llegar a la madurez en ella, que se limitaría a liberarla y dotarla de plena libertad y pleno derecho para constituirse como espina dorsal de la nueva sociedad. En este último caso, hay una tarea constructiva-revolucionaria grande e inmediata que quizá pueda conducir ya pronto a la realización del socialismo. La decisión acerca de cuál de ambas sea la verdad histórica se deja en manos de Marx.

Sus esfuerzos por dar la respuesta acertada son de admirable solidez y exactitud. Ya antes se había ocupado de tan difícil asunto y ahora profundiza de nuevo y con particular intensidad en su problema. Vemos una y otra vez cómo tacha una formulación de gran refinamiento y precisión para buscar luego otra más exacta aún. Aunque sólo constituyen una serie de esbozos fragmentarios, esos estudios me parecen constituir el ensayo más importante para abarcar sintéticamente el tema de la comunidad aldeana rusa. La comunidad aldeana es un sector de la sociología etnológica que todavía dista mucho de estar explicado suficientemente, a causa de la escasez de materiales históricos, y dentro de él la comunidad

rusa, cuyo desarrollo se halla documentado con la máxima penuria, constituye un capítulo particularmente espinoso. Marx, de conformidad con la opinión científica dominante en su época, se inclinaba a asignarle un origen muy antiguo. En la actualidad se la suele considerar más bien posterior y producto de la política del fisco. Ciertamente que no se ha pronunciado todavía la última palabra. Como indican importantes trabajos de nuestros días, mi opinión es que Marx no iba tan desencaminado como se sostiene a menudo en la actualidad, y que el fisco no creó formas sociales nuevas, sino que explotó las ya existentes. Mas aquí no nos corresponde tratar el planteamiento histórico de la cuestión, sino estudiar las perspectivas socialistas de la comunidad aldeana tal como las veía Marx.

Marx, suscribiendo una frase del etnólogo Morgan, explica que la crisis actual del capitalismo acabará con un retorno de la sociedad moderna a una forma más elevada de un tipo arcaico de la propiedad colectiva y de la producción comunitaria, es decir, pasando a la forma comunista. De ahí que la palabra “arcaico” no debería asustar. En esta dirección, que es de esperar tome la evolución, la comunidad aldeana rusa tiene grandes perspectivas. Que ofrece —prosigue Marx— una gran ventaja frente a las comunidades arcaicas propiamente dichas del mismo tipo: es la única que en Europa se ha conservado en una amplia escala nacional. Por consiguiente, no debe correr el destino de la propiedad mancomunada de la Europa occidental, el de desaparecer a medida que se progresa socialmente. Por el contrario, puede desprenderse “paulatinamente de su característica primitiva y desarrollarse directamente en escala nacional como elemento de la producción colectiva”. Marx indica que en El Capital restringió expresamente al Occidente europeo la “fatalidad histórica” de la acumulación de capital, que expropia la propiedad fundada en el trabajo personal. Como el suelo que se hallaba en poder de los campesinos rusos no fue jamás propiedad privada suya, esta línea evolutiva no puede aplicárseles. Por el contrario, se necesitaría sencillamente reemplazar la institución de gobierno de la volost, que une mayor número de aldeas, “por una asamblea de campesinos elegida por la comuna misma, para que como órgano económico y administrativo sirva a sus intereses”. Con facilidad se operaría el paso del trabajo parcelario al plenamente cooperativo, y al decirlo

así, Marx insiste en que el campesino está especialmente familiarizado con el trabajo contractual cooperativo del artel como factor propicio. La necesidad económica inevitable de semejante proceso resultaría patente tan pronto la comunidad aldeana se colocara en condiciones normales emancipándose de sus gravámenes y aumentando la extensión de su propiedad, y por lo que afecta a las condiciones materiales necesarias, la sociedad rusa, que durante tanto tiempo vivió a costas del campesino, debe hacerle los necesarios anticipos para que pueda dar semejante paso. Es notorio que aquí se piensa en una transformación que puede operarse en las condiciones existentes. Pero, por otra parte, Marx señala expresamente una peculiaridad de la comunidad aldeana rusa que la hace impotente e incapaz de toda iniciativa histórica. Es su aislamiento: es un “microcosmo localizado”, y no existe enlace alguno entre la vida de una comuna y la de todas las demás. Dicho con otras palabras: lo que aquí echa de menos Marx, aun sin emplear el concepto, es la tendencia a la federación. Esta peculiaridad —dice— no es característica de todas las agrupaciones de este tipo, pero “en todas partes donde se encuentra permitió en las comunas un despotismo más o menos central”. Sólo en medio de un levantamiento general es posible quebrantar el aislamiento de la comunidad aldeana rusa. Su estado actual es insostenible económicamente (por razones que Marx no indica); “para salvar las comunas rusas se necesita una revolución rusa”. Pero tiene que venir a tiempo y tiene que “concentrar todas las fuerzas para asegurar el libre auge de la comunidad aldeana”. Ésta se desarrollará entonces “como elemento regenerador de la sociedad rusa y como elemento de superioridad sobre los países avasallados por el régimen capitalista”.

En la breve cartita que Marx envió realmente a Vera Zasulitsch, la indicación de los pasajes del Capital que interesan al caso va seguida de una sola frase. Dice así: “El análisis dado en El Capital no ofrece, pues, razón alguna en favor ni en contra de la vitalidad de la comunidad aldeana, pero el estudio especial que le he dedicado y cuyo material busqué en las fuentes originales me convenció de que esa comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, pero para que pueda funcionar como tal, es preciso eliminar ante todo las influencias nocivas que de todas partes penetran en ella, y asegurarle luego las condiciones

normales de un desarrollo espontáneo”.

La base de la argumentación está aquí enormemente reducida, de suerte que el solo resultado apenas puede comprenderse en su genuina significación. Pero este proceso había demostrado ser inevitable al parecer, puesto que en los borradores se enfrentan como inconciliables de hecho, si no notoriamente, el pro y el contra. Marx afirmaba “teóricamente” la posibilidad de un desarrollo prerrevolucionario de la comuna en la dirección deseada, pero prácticamente hacía depender su “salvación” de que sobreviniera a tiempo la revolución. Es notorio que en este caso, como en los demás, lo determinante es el factor político: el temor de que la labor constructiva reste vigor al ímpetu revolucionario. Y como a ese factor político no se enfrenta en Marx la importancia de una reestructuración de la sociedad, el pro y el contra tuvieron que reemplazarse en definitiva por una frase que difícilmente podía parecerle a Vera Zasulitsch la respuesta a su cuestión decisiva. Ya en vida era Marx —como dice Tönnies— un oráculo a quien a menudo se consultaba en vano a causa de la ambigüedad de sus respuestas. En todo caso, Vera Zasulitsch, al preguntar si el socialista revolucionario tenía que dedicar todas sus energías a la liberación de la comuna y a su desarrollo, no pudo obtener una respuesta afirmativa de la carta de Marx, quien para ella era la máxima autoridad. No mucho después (en el prólogo a la traducción rusa, publicada en 1884, del Desarrollo del socialismo desde la utopía a la ciencia), escribió Vera Zasulitsch algunas frases sobre la comunidad aldeana que sacan las consecuencias del oráculo de Marx: la paulatina disolución de la propiedad comunal es inevitable, el futuro inmediato de Rusia pertenece al capitalismo, pero la revolución socialista de Occidente acabará también con él en Oriente, “y entonces los restos de las instituciones de la propiedad comunal podrán prestar a Rusia un gran servicio”. En el prólogo que Engels puso a la traducción rusa del Manifiesto comunista, hecha también por Vera Zasulitsch, la cuestión —notoriamente formulada bajo el influjo de Marx— de si la comunidad aldeana rusa, “que en todo caso era ya una forma muy descompuesta de la primitiva propiedad comunal del suelo”, podía transformarse directamente en una forma superior, comunista, de propiedad del suelo o tenía que recorrer previamente el proceso de disolución conocido por el desarrollo histórico del Occidente, fue

contestada por Engels en términos algo diferentes (respuesta que, como de ordinario, es más inequívoca y más enjundiosa que la de Marx, pero que también tiene menos en cuenta la profundidad del problema): “Cuando la revolución rusa sirva de señal para una revolución de los obreros de Occidente, de suerte que ambas se completen, la actual propiedad comunal rusa puede servir de punto de partida para un desarrollo comunista”. Parece que después se volvió más escéptico aún, pero (como refiere Gustav Mayer) eludió “inmiscuirse en las luchas entre los socialistas rusos que tenían más confianza en los campesinos y aquellos que la tenían más en la formación de un proletariado industrial”.

Frente a Eduard Bernstein, que con razón señaló la semejanza entre el programa de la Comuna de París expuesto por Marx y el federalismo de Proudhon, declaró Lenin con la mayor energía que Marx era centralista y que en sus exposiciones en la Guerra civil en Francia “no se aparta ni un ápice del centralismo”. Esa interpretación es insostenible tal como está formulada. Cuando Marx dice que las pocas funciones “que aún quedasen para una centralización” deberán confiarse a funcionarios comunales, eso significa inequívocamente: descentralizar en lo posible todas las funciones del Estado y transformar en administrativas aquellas que deban seguir centralizadas, y eso no sólo después de un desarrollo de duración indefinida después de la revolución, sino dentro de la acción revolucionaria misma, o sea realizar aquello que, según la famosa crítica de Engels al Programa de Erfurt “poseía desde 1792 a 1798 todo departamento francés, todo municipio: autonomía completa”. Sin embargo, Lenin no deja de tener razón: en el fondo, Marx fue siempre centralista. Las comunas fueron para él unidades esencialmente políticas, órganos de lucha de la revolución. Lenin pregunta: Si el proletariado “se organizara totalmente en comunas y... uniera la actividad de esas comunas para dar en común golpes contra el capital... ¿no sería eso un centralismo efectuado por el proletariado?” Sin la menor duda, y en ese aspecto, Lenin interpreta a Marx más fielmente que Bernstein. Pero eso reza exclusivamente para la acción revolucionaria como tal, la cual, en el sentido en que Marx expone la comuna, no significa un “desarrollo” distribuido entre generaciones, sino una acción histórica coherente: la que abate al capitalismo y proporciona al proletariado la disposición de los medios de producción. Pero en el programa francés de las

comunas, cada comuna con su “gobierno autónomo local” dista de ser un simple engranaje del gran aparato de la revolución, o, diciéndolo de modo menos mecánico, no es sólo un mero músculo dentro del esfuerzo revolucionario conjunto del cuerpo nacional, sino que está destinada a sobrevivir a la revolución como unidad autónoma, dotada del máximo de autonomía posible. Si durante la acción su voluntad especial se fundió espontáneamente en el gran impulso del conjunto, recibirá ahora su propia esfera de decisión y acción, y eso de suerte que las funciones propiamente vitales se realicen “abajo” y las funciones administrativas generales “arriba”. A cada comuna se da ya sistemáticamente dentro de la revolución su propio derecho y poder, pero éstos sólo se ponen realmente de manifiesto después de haberse llevado a cabo la acción común. Marx tomó de la idea de las comunas estos elementos inseparables, pero sin confrontarlos con su propio centralismo y sin decidir entre ambos. El hecho de que no se percatara por lo visto de la profunda problemática que aquí se pone de manifiesto, estriba en la hegemonía del punto de vista político, hegemonía que existía para él en todos los casos en que se trataba de la revolución, su preparación y su obra. De los tres modos de pensamiento en cosas de la vida pública: el económico, el social y el político, Marx dominó el primero con metódica maestría, se entregaba al tercero con pasión, y sólo raras veces —por absurdo que esto parezca a un marxista incondicional— abordó más de cerca el social, que nunca fue determinante para él.

Marx y Engels no tenían respuesta positiva para la pregunta relativa a los elementos de la reestructuración (que, en realidad, era una cuestión decisiva) porque carecían de toda relación interior con la idea de la reestructuración. Bien es verdad que Marx pudo a veces aludir a los “elementos de la nueva sociedad desarrollados ya en el seno de la tambaleante sociedad burguesa” y que la revolución sólo tenía que “poner en libertad”; pero no era capaz de decidirse a cultivar, fomentar, esos elementos ni a asumir su defensa. El acto político de la revolución siguió siendo lo único a lo que esencialmente debía aspirarse, y la preparación política —primero la directa, luego la parlamentaria y sindical—, la única tarea esencial para él. De esta manera, el principio político pasó a ser lo supremo determinante y toda decisión sobre la actitud práctica con respecto a esos “elementos” existentes, los que estaban en vías de

formación o los que hubiera que constituir de nuevo, se tomaba atendiendo exclusivamente a la conveniencia política de cada momento. Naturalmente, la ejecución de las decisiones favorables a la reestructuración era tibia, discrepante e ineficaz hasta que en algún momento eran suprimidas de nuevo por otras negativas.

Un ejemplo característico del modo puramente político que empleaba la dirección espiritual del movimiento al tratar las estructuras sociales más importantes para la reforma de la sociedad, lo ofrece la actitud de Engels frente a las cooperativas. En 1869 había declarado (en la nota preliminar a la reimpresión de La guerra de los campesinos alemanes, a cargo de Wilhelm Liebknecht) que “los asalariados del campo sólo pueden redimirse de su miseria a condición de que su principal objeto de trabajo: la tierra misma, se transforme en propiedad societaria y sea cultivada por las cooperativas de obreros del campo para su cuenta común”. Parece que de ese postulado fundamental saca una consecuencia práctica cuando, en 1885, escribe a Liebknecht que la minoría social-democrática del Parlamento alemán tiene que decir al gobierno: “Dadnos garantías de que los dominios fiscales de Prusia serán arrendados, no a grandes arrendatarios o a campesinos incapaces de subsistir sin trabajo asalariado, sino a cooperativas de obreros, que los trabajos públicos serán contratados a cooperativas de trabajo y no a capitalistas, y nosotros haremos lo restante. Si no, no.” Todo esto, añade Engels, son cosas que pueden organizarse de un día para otro y ponerse en marcha en un año, y a las cuales sólo se oponen la burguesía y el gobierno. Eso produce la impresión de genuinas exigencias por las cuales se pretende luchar. Pero, en 1886, Engels pide a Bebel que la fracción socialista proponga medidas enderezadas a derribar la producción capitalista, como precisamente aquéllas, que prácticamente son imposibles para aquel gobierno como para cualquier gobierno burgués. Aquí se pone al descubierto el carácter táctico-propagandístico de esas reclamaciones: el principio cooperativo es sólo un pretexto, no se ve en él aquello a que hay que aspirar y por lo que hay que luchar. La utilización táctica no estaría tan mal si lo fundamental se expresara con suficiente énfasis y claridad; pero no se hace así, precisamente. No puedo menos que considerar que la creencia de Lassalle en la realizabilidad de las cooperativas con el auxilio del gobierno, por miope que fuera, es una actitud más socialista.

Como ejemplos de cómo la falta de principios de los jefes espirituales frente a los elementos de la reestructuración se expresó en la esterilidad del movimiento con respecto a estos elementos, cito una serie característica de resoluciones sobre las relaciones con las cooperativas, adoptadas por el partido que se considera el más preparado marxísticamente: la socialdemocracia alemana. En el Programa de Unificación de Gotha de 1875 (contra cuyo proyecto había formulado Marx aquellas objeciones) se pedía que se crearan cooperativas de producción para la industria y la agricultura con tal extensión que de ellas surgiera la organización socialista de todo el trabajo; eso era una clara aceptación de la reestructuración que se consideraba indispensable para llegar a la unión con los partidarios de Lassalle. En el Programa de Erfurt de 1891 ya no se decía ni palabra de esto, lo cual no se explica únicamente por los fracasos de las cooperativas obreras y de producción fundadas entre tanto, sino precisamente por la falta de normas fundamentales, y en la Asamblea del Partido en Berlín en 1892 se acordó que el Partido “sólo puede aprobar la fundación de cooperativas en aquellos casos en que tengan por finalidad facilitar las condiciones de existencia de compañeros víctimas de sanciones en la lucha política o sindical o cuando sirvan para fomentar la agitación”; en los demás casos “los afiliados al partido” debían “oponerse a la fundación de cooperativas”. Eso es de una claridad reconfortante. Pero en la resolución de la Asamblea del Partido en Hannóver en 1899, se dice que el partido adopta una actitud de neutralidad frente a la fundación de cooperativas de economía, que considera la fundación de esas cooperativas como medio apropiado para educar a la clase obrera para la gestión autónoma de sus asuntos, pero no les atribuye “una importancia decisiva para liberarse de las cadenas de la esclavitud asalariada”. Y, en 1910, en Magdeburgo, no sólo se reconoció que las cooperativas de consumo eran eficaz medio de ayuda en la lucha de clases, sino que se declaró que la actividad cooperativa en general era “un complemento eficaz con la lucha política y sindical para elevar la situación de la clase obrera”.

Esta línea en zigzag en un sector objetiva y geográficamente limitado, aunque importante, puede considerarse como símbolo del desarrollo trágicamente desafortunado del movimiento socialista. Con gran poder de atracción y ordenación reunió al proletariado a su alrededor, actuó con grandes fuerzas combativas, atacando y

defendiendo, en el sector político y en el económico; pero aquello que en definitiva constituía la causa esencial de su llamado, organización y lucha: la formación de la nueva estructura social, no pasó a ser verdadero objeto de su conciencia ni genuina finalidad de su actuación. Lo que Marx ensalzaba de la Comuna de París no lo quiso ni lo hizo el movimiento marxista. No buscó formas precursoras ya existentes de la nueva sociedad; no se esforzó seriamente para fomentar, influir, dirigir, coordinar, federar los ensayos que se habían hecho o estaban en vías de formación, ni llevó a cabo un trabajo consecuente de dar vida a células y más células y a federaciones y más federaciones de células de comunidad viviente. A pesar de su gran fuerza no se aplicó a dar forma a la nueva existencia social del hombre que se pretendía liberar por la revolución.

¹ De Stirner, seudónimo de Kaspar Schmidt, filósofo anarquista. [T.]

LENIN Y LA RENOVACIÓN DE LA SOCIEDAD

Así como el principio de una renovación de la sociedad desde su interior, mediante la renovación de su tejido celular, no encontró en la doctrina de Marx un sitio fijo que resultara de la idea misma, así tampoco lo encontró en el gran intento de nuestra época de realizar esta doctrina, esfuerzo admirable y profundamente problemático de la voluntad humana. Tanto en ese ensayo como en aquella doctrina, este hecho negativo se justifica para la época prerrevolucionaria, según vimos, diciendo que bajo el dominio del capitalismo no podía operarse ninguna regeneración, ni siquiera fragmentaria; en cambio, para la época posterior a la revolución, tanto aquella doctrina como ese intento explican que es utópico querer esbozar la forma que adoptará la sociedad. “La utopía —escribe Engels (1872) — surge cuando uno se atreve, ‘a base de la situación existente’, a trazar de antemano la forma en que puede resolverse tal o cual antagonismo de la sociedad existente.” “En Marx —dice Lenin— no se encuentra ni huella de utopismo en el sentido de que invente la ‘nueva sociedad’, de que la componga en la imaginación.” Mas aun cuando sean inútiles esos cuadros de la fantasía, es de importancia fundamental que la idea a que uno se adhiere ordene la dirección que tomará la acción. La idea socialista señala la necesidad, aun en Marx, aun en Lenin, de una estructura orgánica de la nueva sociedad a base de pequeñas sociedades, íntimamente unidas por una vida y un trabajo comunes, y de sus federaciones. Mas ni Marx ni Lenin deducen de esto una norma clara y unitaria para la actuación. En ambos, el elemento centralista de la política revolucionaria desplaza al elemento descentralizador de la nueva construcción. La norma de acción es para ambos la de que el éxito de la revolución depende de una acción fuertemente centralizada, y, como hemos dicho, eso encierra un contenido de verdad no desdeñable; lo que falta es que en cada momento se trace el límite entre los requisitos de esta acción y las obras posibles (que no redunden en detrimento de ella) de formación descentralizada de la sociedad, entre aquello que exige la realización de la idea y aquello que la idea misma exige, entre las pretensiones de la política de la revolución y los derechos de una vida socialista en ciernes. Por

regla general, Marx y Lenin se deciden esencialmente a favor de la política, es decir, del centralismo; Marx, en la teoría y en sus directivas para el movimiento; Lenin, en la práctica revolucionaria y en la reordenación del Estado y la economía. Es verdad que eso puede atribuirse en buena parte a la situación, a las dificultades con que tuvo que enfrentarse el movimiento socialista y a las dificultades especiales que tuvo que vencer el régimen soviético; pero, ante todo, se manifestó ahí una concepción y una tendencia que encontramos en Marx y Engels, y que heredaron Lenin y Stalin: la concepción de un centro absoluto de la doctrina y de la acción, del cual parten las únicas tesis válidas y las únicas órdenes decisivas, la concepción de una dictadura de ese centro disfrazada de “dictadura del proletariado”, o, dicho con otras palabras: la tendencia a perpetuar la política centralista de la revolución a costas de las necesidades descentralistas del socialismo en vías de formación. A Lenin le resultó más fácil seguir esa tendencia gracias precisamente a aquella situación que indicaba notoriamente que la revolución no había llegado aún a su término. La contradicción que existe entre la demanda de Marx de que el principio político sea reemplazado por el social, por una parte, y la subsistencia de hecho del dominio del principio político, por otra, se encubre con la afirmación de que la revolución no ha terminado todavía; al decirlo así, evidentemente, se prescinde de que, para Marx, el socialismo abandona ya su envoltura política “cuando empieza su actividad organizadora”. Aquí encontramos de nuevo una problemática encubierta nada menos que por la concepción materialista de la historia: para ésta, la política es simplemente evaluación y expresión de la lucha de clases, y al suprimirse el Estado de clases se queda sin base el principio político. La lucha a muerte de la única doctrina y acción vigente contra cualquier otra concepción del socialismo no puede calificarse de no política, pero tiene que presentar como espúreo a todo otro socialismo, estigmatizándolo de residuo de ideologías burguesas; mientras exista aún otra concepción del socialismo, la revolución no ha terminado aún, y el principio político no podrá ser reemplazado todavía por el social, a pesar de que haya empezado ya la actividad organizadora. El poder político “en sentido impropio” puede llegar a ser, en su pretensión centralista, más vasto, más radical, más totalitario de lo que jamás fue el poder político “propriadamente dicho”. Eso, como dijimos, no equivale a afirmar que Lenin fuera sencillamente centralista: en

cierto aspecto lo era menos que Marx y en eso estaba más cerca de Engels que de éste; pero en su pensamiento y en su voluntad dominaba, como en Marx y Engels, el motivo de la política de la revolución y reprimía el motivo vital y social, el que reclamaba una vida comunal descentralizada, de suerte que éste sólo tuvo una preponderancia episódica. El resultado de todo eso fue que en el nuevo orden político no se incluyó ninguna fuerza enderezada a disminuir paulatinamente el centralismo político y la acumulación de poder. No se colige cómo sin una fuerza que actúe en este sentido pueda llegarse gradualmente a la descentralización. Lenin declaró en una ocasión (1918): “No sabemos qué forma adoptará el socialismo. ¿Cuándo comenzó ya a extinguirse cualquier Estado?” En efecto, en la historia no hay un solo ejemplo, por modestas que sean sus proporciones, que quepa invocar a este respecto. Para lograrlo por vez primera en la historia universal, habría sido necesario poner en juego una formidable energía descentralizadora, apoyada en la idea y en la vida. No sucedió así. Que en estas condiciones se operara una autorrenuncia del poder acumulado, una disminución del centralismo por sí mismo, se ha calificado (por parte del socialismo) de creencia en milagros, y no sin razón.

La doctrina de la “extinción” del Estado después de la revolución social fue elaborada por Engels a base de alusiones de Marx, las más veces muy parcas. No deja de ser de utilidad que reunamos por orden cronológico sus principales manifestaciones sobre el objeto. En 1874 declaró que el Estado desaparecerá “a causa de la revolución social futura” porque las funciones públicas ya no serán políticas, sino simplemente administrativas, y en 1877 concreta que el proletariado, al transformar en propiedad del Estado los medios de producción, suprimirá el Estado como tal, y que precisamente esa toma de posesión de los medios de producción será “al propio tiempo su último acto autónomo como Estado”, y que luego se “aletargará” o “extinguirá por sí mismo”. En 1882 sigue la interpretación escatológica de ése “al propio tiempo”: ocurrirá “el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad”; con esa afirmación se ha dicho todo. Pero entonces se produce un extraño retroceso. Después de la muerte de Marx ya no oímos de labios de Engels aquel “al propio tiempo”. Cuando en 1884 proclama que toda la máquina del Estado se colocará en el Museo de Antigüedades, el momento de este importante proceso ya

no lo sitúa en la hora en que se nacionalicen los medios de producción, sino para después, y evidentemente se trata aquí de un proceso más largo, puesto que el poder que relega al museo esa maquinaria es “la sociedad, que organiza de nuevo la producción sobre la base de la asociación libre e igual de los productores”, obra que, naturalmente, sólo se inicia por el acto único de la nacionalización. Eso corresponde a la fórmula del Manifiesto comunista del “curso de la evolución”, fórmula a la cual vuelve Engels en este caso, con la sola particularidad de que allí se presenta ya la concentración de la producción “en manos de los individuos asociados” como resultado de un desarrollo que tendría como consecuencia que el poder público perdiera su carácter político. En 1891, Engels retrocede más aún, tanto que ya no es necesario ni posible otro retroceso: el proletariado vencedor en la lucha de clases —según dice— no podrá menos que “extirpar lo antes posible” “los peores lados” del Estado, “hasta que una generación, educada en un ambiente social nuevo, libre, esté en condiciones de anularlo por completo”. Así lo dice Engels en su preámbulo a la nueva edición de la obra de Marx La guerra civil en Francia, en la cual Marx había escrito hacía veinte años que la clase obrera tenía que “pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, a través de los cuales se transformarán totalmente lo mismo los hombres que las circunstancias”. En su preámbulo, Engels traslada esa concepción a la época post-revolucionaria. Pero con ello se merma enormemente el peso de aquél “al propio tiempo”, puesto que ahora ya no se considera que, al nacionalizar los medios de producción, el proletariado suprimirá el Estado como Estado, sino que se limitará al principio a extirpar los peores lados del Estado hasta que se haya formado esa “nueva generación”. Y, sin embargo, precisamente en aquella obra había dicho Marx de la organización comunal de los parisienses que si la Comuna hubiese triunfado, habrían vuelto al cuerpo social todas las fuerzas que hasta entonces había devorado la monstruosidad parasitaria del “Estado”, poniendo así el acento en la transformación operada gracias a la comunalización, o sea, en el “al propio tiempo”; pues bien, Engels, en su preámbulo, retrocedió mucho más. Se puede achacar la culpa a experiencias históricas; pero si Engels se dejó influir tan profundamente por ellas, era precisamente porque ni él ni Marx tenían una línea conceptual uniforme y consecuente, enderezada a la reestructuración de la

sociedad, ni una voluntad firme y constante hacia la acción descentralizadora. La herencia espiritual dividida por Lenin llevaba en su seno la discordia: política socialista de revolución sin vitalidad socialista.

Como se sabe, Lenin trató de vencer esa problemática de la doctrina de Engels insistiendo del modo más enérgico en que la “supresión” se refiere al Estado burgués, y la “extinción”, en cambio, a los “residuos del régimen proletario después de la revolución socialista”: el Estado como “poder especial de represión” es indispensable, según la definición de Engels, para la represión de la burguesía, o sea como dictadura del proletariado, como organización centralizada de su poder. Es indiscutible que en eso concuerda Lenin con la intención de Marx (y Engels); con razón invoca la frase en que Marx (1852) dice que esa dictadura es el paso a una sociedad sin clases. Pero para el Marx de 1871, para el entusiasta de la Comuna, era seguro que en medio del centralismo necesario para la acción revolucionaria se preparaba la descentralización, y cuando Engels decía que la nacionalización de los medios de producción significaba la supresión del Estado “como Estado”, aludía con eso al proceso decisivo cuyos resultados inmediatos comenzarían inmediatamente después de consumarse la acción revolucionaria.

Lenin ensalza en Marx “que en 1852 todavía no pregunte concretamente qué debe ponerse en vez de la maquinaria del Estado que se pretende demoler”. Como luego expone Lenin, se lo enseñó por vez primera la Comuna de París. Pero la Comuna de París era la realización de ideas de hombres que se habían planteado esta cuestión muy concretamente. Lenin ensalza en Marx “que se atenga estrictamente a la base objetiva de la experiencia histórica”. Pero la experiencia histórica de la Comuna resultó posible precisamente por el hecho de que en los espíritus de apasionados revolucionarios vivía la imagen de una sociedad descentralizada, desestatizada en grado muy avanzado, y que ellos se propusieron convertir en realidad. Los padres espirituales de la Comuna tenían precisamente aquella línea conceptual enderezada a la descentralización que echamos de menos en Marx y Engels, y los jefes de la revolución de 1871 intentaron, aunque con medios insuficientes, empezar a realizarla en medio de la revolución.

Lenin elude el verdadero problema de la acción con una fórmula dialéctica: “Mientras haya Estado, no hay libertad. Cuando haya libertad, ya no habrá Estado”. La dialéctica oscurece aquí el problema esencial: Examinar día a día cuál es el máximo de libertad que hoy pueda y deba realizarse, investigar cuánto “Estado” es necesario hoy todavía, y volver a sacar siempre las consecuencias prácticas. Es de suponer que mientras el hombre sea como es, no habrá nunca “libertad” en absoluto y habrá durante todo ese tiempo “Estado”, es decir, coacción; lo que importa es, día por día: no más Estado que el necesario, no menos libertad que la admisible. Y libertad significa, socialmente considerada, sobre todo libertad para la comunidad, para la comunidad libre, independiente de la coacción del Estado.

“Es evidente —dice Lenin— que no puede determinarse de ningún modo el momento a partir del cual empezará la extinción.” Eso dista mucho de ser evidente. Cuando Engels dice que, al apoderarse de los medios de producción, el Estado se convierte de hecho en representante de toda la sociedad y con ello resulta superfluo, se entiende que ése es precisamente el momento en que tendría que empezar la extinción del Estado. Si no empieza ahí, se demuestra que la tendencia a suprimir el Estado no está incluida realmente como factor determinante en la acción revolucionaria. Y, en consecuencia, no hay que esperar en absoluto de esa revolución y sus consecuencias una extinción o tan siquiera una reducción del Estado. El poder no abdica, como no lo obligue a ello un poder contrario.

En septiembre de 1917, Lenin declara que “la cuestión más apremiante y actual de la política de nuestros días” es “la transformación de todos los ciudadanos en obreros y empleados de un solo gran ‘sindicato’, a saber, de todo el Estado”. “Toda la sociedad —sigue diciendo— se convierte en una oficina y una fábrica con el mismo trabajo y el mismo salario.” Mas ¿no hace pensar eso en aquellas palabras de Engels, que ya hemos citado, sobre el carácter tiránico del mecanismo automático de una gran fábrica sobre cuya entrada podría figurar el rótulo: *Lasciate ogni autonomia, voi ch’entrate*? Es verdad que Lenin considera que esta disciplina de fábrica es sólo una “etapa necesaria para la depuración radical de la sociedad”; él cree que se dejará atrás tan pronto “todos

hayan aprendido a dirigir autónomamente la producción social”, pues desde ese instante empezará a desaparecer la necesidad de cualquier gobierno. Sólo que Lenin no tiene en cuenta la eventualidad de que no todos tengan la capacidad para dirigir la producción y de que una misma preparación no sea capaz de suplir esa deficiencia natural. Pero la tarea que estaría más de acuerdo con la realidad humana sería más bien sustraer a la política, en la medida más amplia posible, todas las funciones del dirigir, es decir, quitarles la posibilidad de degenerar en acumulación de poder. Lo que importa no es que sólo haya directores y ya no dirigidos —eso es más utópico que cualquier utopía—, sino que la dirección siga siendo dirección y no se convierta en dominación, más exactamente: que no acepte más elemento de dominación de lo que en cada momento exijan absolutamente las circunstancias (naturalmente, esta decisión no se puede dejar en manos de los dominadores mismos).

No obstante, hubo una transformación profunda que Lenin quería efectuar “en seguida”: inmediatamente después de conquistar el poder político, los trabajadores debían “destrozar el antiguo aparato burocrático, destruirlo hasta los fundamentos, no dejar piedra sobre piedra” y reemplazarlo por una organización nueva, formada precisamente a base de esos obreros. Una y más veces repite Lenin la palabra “en seguida”. Tal como hizo la Comuna de París, es preciso tomar “en seguida” las medidas necesarias para impedir que el nuevo aparato degenera en una nueva burocracia, para lo cual figura como condición primordial la posibilidad de elegir y destituir (en el lenguaje de Marx: la “severa responsabilidad”) a los funcionarios. Esta transformación radical, a diferencia de otras, no la confía Lenin al desarrollo, sino que la incorpora a la acción revolucionaria misma, y ciertamente como una de sus acciones decididamente importantes. Es preciso crear en seguida un “nuevo tipo de aparato del Estado, inmensamente superior, incomparablemente más democrático”.

Por consiguiente, Lenin consideraba en este punto que era necesaria una modificación inmediata de la estructura social. Comprendía que sin ella, a pesar de las intervenciones de gran alcance, de las nuevas instituciones, de las nuevas leyes y de la nueva situación del poder, nada habría cambiado en la entraña de la vida pública. De ahí que,

sin ser partidario de una tendencia totalmente descentralizadora, sustentara con tanta energía esa aspiración que para la Comuna de París había sido parte orgánica de una imagen descentralizada de la sociedad, y que sólo puede efectuarse cuando se tienda a realizar semejante imagen. Como exigencia aislada, no se cumplió nunca en la Rusia soviética. Del propio Lenin se refiere en una fase posterior la amarga sentencia: “Nos hemos convertido en una utopía burocrática.”

Y, sin embargo, existía un germen de transformación que, si bien no provenía de la iniciativa de Lenin, éste reconocía su importancia, aunque no su valor estructural en potencia, germen que, aun siendo autóctono, era afín a los proyectos de la Comuna de París y encerraba enormes posibilidades: los soviets. Hasta ahora, toda la historia del régimen soviético es también, además de sus otros aspectos, la historia de la aniquilación de estas posibilidades.

Los primeros soviets nacieron en la revolución de 1905 primordialmente como “organizaciones de lucha para el logro de determinados fines”, como Lenin decía entonces: primero como órganos huelguísticos, luego como cuerpos representativos para la dirección de toda la acción revolucionaria. Surgieron más espontáneamente que las instituciones de la Comuna, no a base de principios, sino como frutos imprevistos de una situación. Lenin insistía entonces frente a los anarquistas en que un consejo de obreros no es un Parlamento de obreros ni un órgano de administración autónoma. Todavía diez años después declara que los Consejos de obreros y otras instituciones análogas deben considerarse “órganos de la sublevación”, que “sólo en conexión con la sublevación” pueden ser de utilidad duradera. Sólo en marzo de 1917, después que, como dijo Trotski, la forma soviética “había renacido casi automáticamente” en Rusia y Lenin recibía en Suiza los primeros informes sobre el triunfo de la revolución, reconoce que el Soviet de San Petersburgo es “la célula germinal de un gobierno obrero” y los consejos en general fruto de las experiencias de la Comuna de París. Naturalmente, aun ahora se refiere principalmente a “la organización de la revolución”, o sea a la “segunda verdadera revolución”, o bien “al poder organizado contra la contrarrevolución”, del mismo modo que Marx consideraba que las instituciones de la Comuna eran, sobre todo, órganos de la

acción revolucionaria. De todos modos, Lenin presentaba también ya a los consejos, de esencia igual a la Comuna, como “el Estado que necesitamos”, es decir, como “el Estado que el proletariado necesita” o por lo menos como “el fundamento sobre el que tenemos que seguir edificando”. Lo que pide inmediatamente después de su llegada a Rusia, contra la opinión predominante en el mismo Consejo de obreros, es “una república de consejos de diputados de obreros, trabajadores del campo y campesinos en todo el país, de abajo hasta arriba”. En ese sentido, el soviets actual es, para él, “un paso hacia el socialismo”, como para Marx lo había sido la Comuna de París, claro que sólo un paso político, de política revolucionaria, como aquella lo había sido para Marx: precisamente la institución en que cristaliza la idea revolucionaria, la “dictadura revolucionaria, es decir, un poder que se apoya inmediatamente en la iniciativa directa de las masas populares desde abajo y no en la ley decretada por un poder político centralizado”, la “‘usurpación’ directa”. Todavía ahora, la distribución del poder entre los soviets no sólo no significa para Lenin una descentralización auténtica, sino ni siquiera el comienzo para obtenerla, puesto que su función política no se incorpora al planeamiento de un vasto engranaje vital que incluya la economía y la sociedad. Lenin incluye los Consejos en un programa de acción, no en una idea de estructura.

Es característica una manifestación de Lenin que al día siguiente a su llegada hizo en una asamblea de los miembros bolcheviques de la Conferencia de Consejos Pan-rusa: “Todos nos hemos asido a los Consejos, pero no los hemos comprendido”. Por consiguiente, los Consejos ya tenían para él una significación histórica objetiva, independientemente de como ellos mismos se interpretaran, de como los interpretaran sus propios miembros. Para los mencheviques y social-revolucionarios, los Consejos eran lo que para los primeros habían sido ya en 1905 y lo que de hecho eran más o menos al llegar Lenin a Rusia: órganos para controlar el gobierno, garantía de democracia. Para Lenin y aquellos bolcheviques que lo seguían eran muchísimo más: eran ya el verdadero gobierno, la “única forma posible de gobierno revolucionario”, y hasta el nuevo Estado en ciernes, pero tampoco más que eso. Y si la forma descentralista de ese Estado in statu nascendi no estorbaba a Lenin era porque lo que en esta fase puramente dinámica de la revolución se ponía de manifiesto en el

movimiento de los Consejos, era la voluntad revolucionaria unida.

El ejemplo de la Comuna de París era de importancia fundamental para Lenin, tanto porque Marx había expuesto en él —y únicamente en él— los rasgos esenciales de un nuevo orden político, como también porque el espíritu de Lenin, como en general el de los más destacados revolucionarios rusos, estaba bajo la constante influencia de la tradición revolucionaria de Francia, considerada como tradición “clásica” de la revolución; la influencia de la gran Revolución francesa, la insistencia en parangonar con ella la propia, la comparación eventual de las correspondientes fases, etc., repercutió a menudo de modo harto negativo, particularmente por lo que respecta a la tendencia centralista. Pero Lenin no insertó el modelo de la Comuna en una comprensión general de la historia. No se percató de que (como hace resaltar Arthur Rosenberg, siguiendo a Kropotkin y Landauer) se llega siempre a resultados análogos cuando en la historia las masas del pueblo tratan de vencer un aparato de fuerza feudal o centralista, no se percató de eso o no le interesó; menos le preocupó aun —a pesar de que en una ocasión diga que los soviets, “por su carácter político y social”, son idénticos al Estado de la Comuna— el hecho de que en todos aquellos ensayos la descentralización social iba asociada a la política, aunque en proporciones diferentes. Lo decisivo para él, partiendo de la historia, era únicamente la convicción de que la humanidad no había producido hasta entonces un tipo de gobierno más elevado o mejor que los Consejos. De ahí que los Consejos tenían “que tomar en sus manos toda la vida”.

Naturalmente, Lenin no ignoraba que los Consejos eran, por su misma esencia, una organización descentralista. “Toda Rusia —dice en abril de 1917— está cubierta ya por una red de órganos de gobierno autónomo locales.” Las medidas específicamente revolucionarias: abolición de la policía, abolición del ejército regular, armamento de toda la población, podían ser ejecutadas también por el gobierno autónomo local; esto es lo que le importa. Ni una sola palabra, al parecer tampoco una sola idea, subraya la posibilidad de que estos órganos, una vez cumplida esa tarea, pudieran y debieran fusionarse a base de una descentralización local y funcional. Para la implantación y robustecimiento de la administración autónoma no puede fijarse otra finalidad que la de

la política de la revolución: realizar por fuerza propia la administración autónoma significa “impulsar la revolución”. Es evidente que en este orden de cosas se toca también, aunque sólo pasajeramente, un motivo social: la comuna aldeana; ella, que significa la “completa autonomía”, “la ausencia de toda tutela superior”, resulta muy apropiada para la clase campesina (digamos de paso que fue un error fundamental afirmar que “nueve décimas partes de los campesinos debían de estar de acuerdo con ella”). Pero en seguida se aclaran los motivos: “Debemos ser centralistas, pero hay momentos en que la tarea se traslada a la provincia; tenemos que dejar a los distintos lugares el máximo de iniciativa... Sólo nuestro partido establece consignas que impulsan realmente a la revolución”. A primera vista resulta incomprensible cómo ese “debido” centralismo se compagine con esa autonomía total; observándolo algo más atentamente damos en la cuenta de que esa compatibilidad se funda en que el punto de vista absolutamente dominante es el de la política o estrategia revolucionaria: también esa autonomía es elemento integrante de un programa de acción y no consecuencia práctica de un concepto estructural. A base de eso, sobre todo, hay que entender que la exigencia programática de la “ausencia de toda tutela superior” —exigencia, no para un desarrollo post-revolucionario, sino como algo que debe ejecutarse en medio de la revolución, algo destinado a impulsar la revolución— se convirtiera tan pronto en lo diametralmente opuesto. Una actitud verdaderamente socialista, en vez de la consigna “Tenemos que ser centralistas, pero hay momentos...”, habría escogido la contraria: “Tenemos que ser descentralistas, federalistas, autonomistas, pero hay momentos en que la tarea principal se traslada al centro porque lo exige la acción revolucionaria; lo único que debemos evitar es que sus pretensiones se extiendan más allá de sus límites objetivos y temporales”.

Para comprender más exactamente la contraposición de centralismo y los momentos mencionados, es preciso tener presente que en la provincia, como el propio Lenin subrayó, “se llegó muy a menudo, pero especialmente en los centros proletarios, a la formación de comunas”, o sea que “la revolución comunal local progresó”. Las consignas correspondieron a estos hechos; una consigna como la siguiente, que se daba después de aquella descripción de la situación: “Comunas locales, es decir, completa autonomía local con

iniciativa propia, sin policía, sin funcionarios, autocracia de las masas de obreros y campesinos armados”, por más que invocara la experiencia de París, era consigna de política revolucionaria, es decir, que por su esencia no apuntaba más allá de la revolución hacia una estructura descentralizada de la sociedad; el fundamento decisivo sigue siendo el centralismo. No podemos deshacernos de una impresión más profunda al leer en el mismo proyecto de Lenin (de mayo de 1917) la proposición de que se tome por modelo la provincia y se conviertan en comunas los suburbios y barrios de las grandes ciudades; pero también estas medidas no tienen otra razón de existencia que la de impulsar la revolución y dar una base más segura para “concentrar todo el poder político en los Consejos” (“Somos una minoría, las masas aún no confían en nosotros”, dice Lenin más o menos por la misma época.) Lenin es, indudablemente, uno de los más grandes estrategas de la revolución que hayan existido; pero su problemática radica principalmente en que para él, como la política de la revolución para Marx, la estrategia de la revolución había pasado a ser la ley suprema, no sólo de la acción, sino también del pensamiento. Podrá decirse que eso fue precisamente la base de su éxito; lo que sí es seguro es que esa actitud —junto con un centralismo doctrinario que tanto en él como en Marx proviene de un estrato más profundo— tiene la culpa de que ese éxito no haya sido en definitiva un éxito a favor del socialismo.

Sin embargo, con lo que he dicho no atribuyo en ninguna manera al Lenin de 1917 la intención de no dejar subsistir más allá de la revolución el poder soviético que se pretendía fundar. Sería absurdo, pues él mismo, en el importante Informe sobre la situación política, declaró acerca del Estado que surgiría si los consejos se adueñaran del poder —Estado que “ya no sería Estado en la acepción corriente de la palabra”— que hasta ahora semejante poder político nunca se mantuvo largo tiempo, pero que “todo el movimiento obrero del mundo se encamina en esta dirección”.

Lo que yo sostengo es más bien que Lenin no comprendió que ningún centralismo sistemático se compadece con la existencia de semejante poder político más allá de la acción revolucionaria directa. Es notable que en el mismo informe Lenin diga que es una forma de Estado “que representa los primeros pasos hacia el

socialismo y es inevitable al comienzo de la sociedad socialista". Eso parece indicar que esa forma sólo estaba concebida como tránsito a un centralismo superior, "socialista"; por lo demás, es notorio que Lenin consideraba que precisamente en el sector de la economía, de importancia decisiva para la reestructuración definitiva, el objetivo tenía que ser un centralismo riguroso. Precisamente en esa asamblea puso de relieve que "la revolución francesa pasó por un periodo de revolución municipal; que se afianzó en las autonomías locales" y que la rusa recorría una fase análoga; resulta difícil no pensar en el extremo centralismo de la Revolución francesa que vino después de ese periodo.

Vista desde otro lado, la doctrina de Lenin de 1917 conduce al mismo resultado. "Hay que abolir la propiedad privada del suelo", dice. "Es la tarea que debemos realizar porque la mayoría del pueblo se pronuncia por ella. Para ella necesitamos los consejos. Esta medida no podría llevarse a cabo con los antiguos funcionarios del Estado." Ésta es la respuesta fundamental que Lenin da en la conferencia política sobre la pregunta: "¿Para qué queremos que el poder pase a manos de los Consejos de diputados de obreros y soldados?" Aquí se ha extremado de modo peligroso el respeto marxista a las "situaciones": la propiedad privada del suelo tiene que abolirse, no para edificar el socialismo, sino únicamente porque lo pide la mayoría del pueblo; y los Consejos son necesarios, no para que formen las células de la sociedad nueva, sino para ejecutar la medida pedida por la mayoría del pueblo. Me permito suponer que no deberíamos tomar esa argumentación de Lenin muy al pie de la letra.

Pues bien, sólo ahora entra en su fase decisiva la teoría de Lenin sobre los Consejos. Los meses en que prepara desde Finlandia la acción especial bolchevique, la "segunda revolución", son al propio tiempo la época en que cimenta sus ideas sobre la función de los Consejos, primero, en la famosa obra Estado y revolución, apoyándose en principio en la exposición de la Comuna por Marx, y desarrollándolas luego prácticamente (en su artículo político más importante "¿Mantendrán los bolcheviques el poder político?") en conexión con la acción que preparaba. La parte principal de la primera obra fue escrita en septiembre, en la época en que se intentó la contrarrevolución que fue aplastada y que tuvo como

efecto que las masas se lanzaran a la lucha y se arrimaran con ello al partido radical. La segunda fue escrita a mediados de octubre, cuando en los soviets de Petersburgo y Moscú aquel partido obtuvo la mayoría y, como consecuencia inmediata de ese cambio, el postulado de “¡Todo el poder para los Consejos!” se convirtió de aspiración de la política revolucionaria en consigna de las inminentes hostilidades.

En aquel artículo, Lenin, enardecido por los acontecimientos, ensalza como nunca la importancia de los Consejos para el desarrollo de la revolución. Adhiriéndose a la declaración del jefe menchevique Martow de que los Consejos “surgieron en los primeros días de la revolución creados por el poderoso despliegue de la fuerza popular genuina”, dice: “Si la fuerza creadora popular de las clases revolucionarias (término añadido a la sentencia de Martow y que introduce en ella el matiz bolchevique) no hubiese creado los Consejos, la revolución proletaria en Rusia habría sido una causa sin esperanza”. Aquí adquirió su más intenso acento histórico la concepción de los Consejos como órgano del “impulso de la revolución”.

En este artículo, Lenin enumera por vez primera los diversos motivos que a su juicio imprimieron a los Consejos su importancia fundamental. El orden en que cita esos motivos es particularmente característico de su punto de vista: 1º El “nuevo aparato del Estado”, que sustituye el ejército permanente por la Guardia Roja, da al pueblo mismo el poder armado. 2º Establece un enlace indisolublemente íntimo y “fácilmente controlable” entre la dirección y las masas. 3º Acaba con la burocracia permitiendo elegir y destituir. 4º Mediante el contacto que establece con las distintas profesiones (luego Lenin lo formula más exactamente: profesiones y unidades de producción), facilita las reformas más importantes. 5º Organiza la vanguardia destinada a elevar y educar a las masas. Y 6º, enlazando la función legislativa con la ejecutiva, combina las ventajas del parlamentarismo con las de la democracia directa. En primera fila aparece aquí la política de poder revolucionaria; en segundo lugar, la organización de las reformas; en tercer lugar, la forma del Estado. La cuestión acerca de la posible importancia de los Consejos para una transformación de la estructura social no se plantea.

Pero, según juzga Lenin, lo que facilitó a los Consejos el problema que se les planteaba, fue que los bolcheviques se adueñaron de su dirección y llenaron la nueva forma con un contenido concreto de acción, mientras que antes, por el contrario, los revolucionarios sociales y los mencheviques los habían “degradado a la condición de lugares de charlatanería”, hasta el extremo de que “se pudrían y descomponían en vida”. Lenin sigue diciendo: “Los Consejos sólo después de haberse adueñado de todo el poder político podrán desarrollarse en verdad, desenvolver cabalmente sus disposiciones y capacidades, puesto que, de lo contrario, nada tienen que hacer; de lo contrario, son sencillamente células generadoras (y no es posible ser célula generadora durante demasiado tiempo) o simples juguetes”. Esa frase es notable por más de una razón. Por lo que toca a la imagen de las células generadoras nos tenemos que preguntar si Lenin nunca pensó que los Consejos podrían madurar mediante crecimiento y articulación hasta convertirse en células de un organismo social remozado; pero es evidente que Lenin no opinaba así. Y algunos días después, el giro “juguete” reaparece en curioso contexto en las tesis de Lenin para una conferencia en Petersburgo; se dice allí: “Toda la experiencia de las dos revoluciones, de 1905 y 1917, dice que el Consejo de Diputados de Obreros y Soldados sólo tiene realidad como órgano de sublevación, como órgano del poder revolucionario. Fuera de esas tareas, los Consejos no son más que juguetes”. Aquí nos damos cuenta claramente de qué es lo único que en el fondo le importa a Lenin. Es cierto que en aquel momento tenía que insistir en lo actual; pero el exclusivismo con que lo hace, que ni siquiera deja lugar a la idea de que los Consejos puedan tener una tarea autónoma y duradera, habla en términos inequívocos. Añádase que aquí reaparecen casi al pie de la letra aquellas frases de 1915: “órganos de sublevación” y “sólo en conexión con la sublevación”. Sea lo que fuere lo que Lenin investigó y meditó sobre el hecho de los Consejos en los dos años en que se convirtió en el Lenin histórico, para él siguieron siendo medios para el fin revolucionario. No se le ocurrió que no solamente los Consejos existieran por amor de la revolución, sino también —en un sentido más hondo, más elemental— la revolución existiera por amor de los Consejos. Partiendo de eso —me refiero, no a Lenin como persona, sino al tipo y al espíritu que en él se expusieron de modo ejemplar— puede entenderse que los Consejos fracasaran tanto en la realidad como en la idea.

La consigna de Lenin “Todo el poder para los Consejos” estaba concebida en el sentido de política de la revolución y sólo en él, como se nos impone de modo más convincente cuando en aquel artículo leemos la proclama: “¿Se pretenderá que los 240 000 miembros del Partido de los Bolcheviques no están en condiciones de gobernar a Rusia en interés de los pobres y contra los ricos?” “Todo el poder para los Consejos” no significa, pues, en el fondo, sino “Todo el poder para el partido a través de los Consejos”, y en este aspecto de política revolucionaria y hasta de política de partido, nada hay que apunte al otro aspecto, al socialista-estructural. Poco después asegura Lenin que los bolcheviques son “centralistas por convicción, por su programa y por toda la táctica de su partido”; por lo tanto, el centralismo se presenta expresamente, no como puramente táctico, sino como de principios. El Estado proletario —se nos dice— debe ser centralista. Por consiguiente, los Consejos tienen que subordinarse al “gobierno poderoso”; ¿qué queda, pues, de su realidad autónoma? Se les concede también un “centralismo” especial: ningún bolchevique tiene nada que objetar contra su “unión por ramas de producción”, contra su “centralización”. Por lo visto, Lenin no sospecha que esas “uniones” sólo tienen carácter socialista y constructivo cuando se producen espontáneamente, desde abajo, cuando no son propiamente uniones, sino fusiones, cuando se trata de un proceso no centralista, sino federativo. En la proclama de Lenin A la población, diez días después de la toma del poder, se dice: “Vuestros Consejos son, desde ahora, órganos del poder público, órganos revestidos de poderes, órganos determinantes.” Las tareas que poco después se asignaron a los Consejos se refieren esencialmente al control. En sí, eso se fundaba en la situación, pero era demasiado poco: faltaba el contrapeso positivo. Tales instrucciones no pueden bastar para que los Consejos “desenvuelvan cabalmente sus disposiciones y capacidades”. Es verdad que Lenin, en la asamblea del partido en marzo de 1918, repite sus ideas sobre el nuevo tipo de Estado “sin burocracia, sin policía, sin ejército regular”; pero añade: “En Rusia, apenas se ha empezado con eso, y se ha empezado mal.” Sería un grave error creer que la culpa de eso la tiene solamente la insuficiente ejecución de un proyecto suficiente: al proyecto mismo le faltaba la sustancia vital. “En nuestros soviets —dice Lenin como explicación— hay todavía demasiadas cosas toscas, incompletas”; pero lo propiamente grave y

fatal era que la dirección, que no era solamente política, sino también espiritual, no encauzara a los soviets hacia su desarrollo y su perfeccionamiento. “Aquellos que crearon las comunas — prosigue Lenin— no las entendieron.” Eso hace pensar en lo que dijo al día siguiente de su regreso a Rusia: “No hemos entendido los Consejos”. Pero, en realidad, tampoco los “entendía” él ahora en su esencia, sólo que él no quería entenderlos en ese aspecto.

Precisamente en el mismo discurso declara Lenin, contestando a Bujarin, quien exigía que en el programa se adoptara una caracterización del orden socialista: “No podemos dar ninguna caracterización del socialismo. Qué aspecto tendrá el socialismo cuando adopte su forma definitiva, no lo sabemos, no podemos decirlo”. Eso está pensando, sin duda alguna, en términos marxistas; pero precisamente ahí se hace patente con claridad histórica la limitación de la ideología marxista en sus relaciones con una realidad que se está formando o que quiere formarse: lo potencial, que para su desenvolvimiento necesita ser fomentado por una idea de estructura social, sigue siendo ignorado. Evidentemente, no puede “saberse” qué aspecto tendrá el socialismo; pero puede saberse qué aspecto se quiere que tenga, ya es voluntad consciente, influye como tal en el devenir, y cuando se es centralista, es precisamente ese centralismo el que influye en el devenir. En la historia coexisten siempre, aun cuando varíen sus proporciones de fuerza, tendencias evolutivas centralistas y descentralistas; para el resultado es de importancia esencial por cuál de ellas se pronuncie la voluntad consciente con el poder que en aquel momento haya adquirido, y poco habrá más raro y más difícil que una voluntad dotada de poder que renuncie al centralismo. ¿Qué más natural y consecuente sino que una voluntad centralista ignore el elemento potencial descentralista en las estructuras de que se sirve? “No están fabricados aún los ladrillos —dice Lenin— con los que se edificará el socialismo.” En virtud de su centralismo, él no podía saber ni reconocer que los Consejos fueran esos ladrillos ni podía ayudarles a que llegaran a serlo —y no lo fueron.

Poco después de la Asamblea del Partido, dice Lenin en el primer proyecto para las Tesis sobre las tareas inmediatas del poder soviético, en un capítulo que luego no fue adoptado en la redacción definitiva: “Estamos en favor del centralismo democrático... Los

adversarios del centralismo señalan siempre la autonomía y la federación como medios de lucha contra los azares del centralismo. En realidad, el centralismo democrático en modo alguno excluye la autonomía, antes bien, presupone su necesidad. En realidad, hasta la federación (Lenin piensa aquí solamente en la federación política)... en modo alguno se opone al centralismo democrático. En un orden democrático, y en mayor medida en un Estado organizado según el principio de Consejos, la federación será siempre sólo un paso hacia un centralismo verdaderamente democrático". Se echa de ver que Lenin no piensa en modo alguno en supeditar el principio centralista al federalista; lo único que quiere, desde su punto de vista revolucionario, es tolerar una realidad federal hasta que ésta se disuelva en el centralismo. Su tendencia, su directriz es, pues, inequívocamente centralista. Y no es esencialmente diferente lo que piensa acerca de la autonomía local: recomienda admitirla hasta cierto punto y asignarle sus competencias, pero sólo hasta el punto en que empiezan las decisiones propiamente dichas y, por consiguiente, las instrucciones centrales. Todas esas estructuras populares y sociales tienen sólo validez política, estratégica, táctica, provisional; ninguna de ellas tiene un genuino derecho a la existencia, un valor estructural autónomo; no se permite que ninguna sea miembro viviente de un ente comunitario en ciernes; ninguna tiene que preservarse y fomentarse para el futuro al que se aspira.

Un mes después de haber dictado Lenin aquel proyecto, los "comunistas de izquierda" señalaron el prejuicio que para los gérmenes del socialismo representaba el hecho de que la forma de administración del Estado se desarrollara en dirección del centralismo burocrático, de que se suprimiera la autonomía de los soviets locales y se renunciara de hecho al tipo de "Estado-comuna" que se rige desde abajo, a ese tipo, pues, del cual dice Lenin en su discurso que el poder soviético se representa precisamente por él. Actualmente no cabe la menor duda acerca de quién tenía razón entonces al juzgar la situación y la tendencia de la Revolución: Lenin o sus críticos. Pero también lo supo Lenin al final de su vida. Las referencias a la Comuna de París escasean cada vez más después de aquel discurso, hasta cesar por completo.

Un año después de la revolución de octubre declaró Lenin: "En

Rusia fue aniquilado totalmente el aparato burocrático”; pero a fines de 1920 califica a la república soviética de “Estado de obreros con excrecencias burocráticas”, y a eso le llama “la realidad de la transición”. Que en los años siguientes la proporción entre las excrecencias y el tronco del cual brotaban resultara más desfavorable y que los conatos hacia el estado en que había de consumarse la transición se hicieran más insignificantes, es cosa que no podía ocultársele a Lenin. A fines de 1922, en el informe Cinco años de revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial, presentado al IV Congreso de la Internacional Comunista, Lenin dice sencillamente: “Hemos adoptado el antiguo aparato del Estado”. Se consuela creyendo que en algunos años será posible modificar radicalmente el aparato. Esa esperanza de Lenin no se cumplió, ni podía cumplirse partiendo de sus premisas: él pensaba esencialmente en formar y emplear nuevas fuerzas, pero el problema era estructural, no personal: una burocracia no se modifica porque cambien los nombres que la componen, y los egresados mejor preparados de las escuelas soviéticas y facultades obreras sucumben a su atmósfera.

La verdadera decepción de Lenin fue la inalterada actividad de la burocracia que, si no en sus personas, en su tenaz persistencia volvió a mostrarse más fuerte que el principio revolucionario. Mas no parece que investigara la causa más profunda del fenómeno, lo cual es bastante comprensible. La revolución de octubre era sólo una revolución social en el sentido de que modificó hasta cierto punto el orden y estratificación sociales y sus formas e instituciones; pero una revolución verdaderamente social tenía que ir más lejos e investir a la sociedad de sus derechos frente al Estado. Con respecto a este problema, aunque Lenin indicó que la extinción del Estado se produciría en una evolución cuya hora histórica no podía precisarse y cuyo proceso no podía imaginarse aún, reconoció este problema en la medida realizable como tarea determinante para el programa de acción inmediato de los dirigentes, presentando como la nueva forma de Estado, cuya realización debía emprenderse inmediatamente, al “Estado-comuna”. Pero Marx había caracterizado claramente ese Estado como una liberación lo más completa posible de la sociedad trabajadora con respecto a las cadenas del principio político. “No bien el orden comunal de las cosas —escribió— se hubo implantado en París y en los puntos

centrales secundarios, el antiguo gobierno centralizado habría tenido que ceder también en las provincias ante el gobierno autónomo de los productores.” Esta transición del principio político al social, transición que en Francia se basó en ideas y se elaboró por el pensamiento social desde Saint-Simon hasta Proudhon, fue proclamada por Lenin como la pauta esencial para la actividad organizadora de la dirección, pero no llegó a convertirse en esta pauta. El principio político se estableció de nuevo en forma modificada, omnipotente, y los peligros externos a los que de hecho se enfrentaba la revolución le proporcionaron una amplia justificación. Puede dejarse como indiscutible que ante la situación dada no podía acometerse una demolición radical del principio político; pero lo que en todo caso habría sido posible es precisamente la implantación de una pauta, de acuerdo con la cual pudieran ensancharse cada vez más los límites de poder del principio social, en la medida que permitieran las situaciones. Pero sucedió lo contrario. Los representantes del principio político, es decir, esencialmente los “revolucionarios profesionales” que habían llegado al poder, velaron celosamente para que no se restringiera su esfera de mando. Ciertamente, aumentaron sus filas con gente capacitada procedente del pueblo y llenaron con ella los huecos que se producían; pero los incorporados a la dirección quedaron marcados hasta lo más íntimo de su alma por el principio político, se convirtieron en sustancia del Estado y dejaron de ser sustancia de la sociedad; quien se resistía a esa transformación no podía sostenerse o renunciaba a su propósito. El poder del principio social no podía crecer. Los comienzos de un “gobierno autónomo de los productores”, surgidos antes de la revolución y espontáneamente durante ésta, sobre todo los soviets locales, fueron privados de poder, a pesar de toda la aparente libertad de manifestación y deliberación, por la dominación de partido que en todo obligaba con sus diversos métodos visibles o invisibles, a conformarse con la doctrina y voluntad de la central, hasta que ya no quedó mucho de la savia de aquella “fuerza creadora popular” que los había producido. La “dictadura del proletariado” es de hecho una dictadura del Estado sobre la sociedad, desde luego: una dictadura querida o por lo menos tolerada por la inmensa mayoría del pueblo porque éste sigue esperando que de este modo se consumará la ansiada revolución social. El burocratismo que hacía sufrir a Lenin, precisamente porque lo que él quería era su abolición —para él, el

“Estado-comuna” era en el fondo el Estado desburocratizado—, es sólo un forzoso fenómeno concomitante de la autocracia del principio político.

Es notable que dentro del mismo partido se hicieran siempre nuevas tentativas para quebrantar esa autocracia. La más interesante, porque proviene de los obreros industriales, me parece ser aquella “oposición de obreros” de marzo de 1921, que proclamó la tesis de que los órganos centrales para la administración de toda la economía política tenían que ser elegidos por los productores unidos en federaciones profesionales. Eso no significa aún en modo alguno un gobierno autónomo de los productores, pero sí un paso importante en este sentido, aunque sin carácter descentralizador propiamente dicho. Lenin rechazó esa “desviación anarco-sindicalista” diciendo que una unión de los productores sólo podía ser aceptada por un marxista en una sociedad sin clases, en una sociedad integrada exclusivamente por obreros en calidad de productores, pero que todavía existían en Rusia, además de residuos de la época capitalista, dos clases: la de los campesinos y la de los obreros. Por consiguiente, mientras el comunismo no haya llegado a su consumación convirtiendo en obreros a todos los campesinos, Lenin considera que no puede pensarse en una administración autónoma de la economía. Dicho con otras palabras (puesto que la consumación del comunismo coincide con la extinción total del Estado): no cabe pensar en una reducción radical del poder interior del Estado hasta que éste haya exhalado el último aliento. Esa paradoja se ha convertido, efectivamente, en máxima de conducta para la dirección del régimen soviético. Sólo a base de ella puede comprenderse en conjunto la actitud variable de Lenin con respecto al régimen cooperativo.

No se trata ahora de poner de relieve las contradicciones. El propio Lenin insistió ya en 1918, no sin razón, en que, siempre que una nueva clase aparece en la escena histórica como directora de la sociedad, no deja de haber un periodo de experimentos y vacilaciones en la elección de los nuevos métodos que correspondan a la nueva situación; tres años después informó incluso que se había demostrado, “como siempre en la historia de las revoluciones, que el movimiento se desarrolla en zigzag”. No tuvo en cuenta que todo eso es indudablemente cierto para las revoluciones políticas; pero

que cuando por vez primera en la historia universal el elemento de la transformación social interviene en proporciones tan vastas, el género humano, tanto el pueblo donde esto ocurre como los pueblos que son testigos de los acontecimientos, anhelan vislumbrar en todos los experimentos y vacilaciones un anuncio claro del futuro, un indicio de la tendencia hacia una existencia socialista que significa: una comunidad basada en la libertad. En este caso, no percibieron nada por el estilo, por más inaudito que les pareciera lo que sucedía, y la actitud variable de Lenin con respecto al régimen cooperativo es una prueba más de que la tendencia mencionada no existe.

En el periodo prerrevolucionario, las cooperativas eran para Lenin sólo “lamentables medios paliativos” dentro de la sociedad burguesa y agentes del espíritu pequeño-burgués. Un mes antes de la revolución de octubre, en vista de la gran crisis económica que se abatía sobre Rusia, propuso la agrupación obligatoria de la población en cooperativas de consumo entre las primeras medidas “revolucionario-democráticas” que había que tomar. En enero del año siguiente escribió el proyecto de un decreto: “Todos los ciudadanos tienen que pertenecer a una cooperativa de consumo local”. En varios sectores del partido se interpretó y aprobó esa exigencia como una medida para eliminar las cooperativas, pues, como dijo con razón un bolchevista teorizante, se consideraba que la afiliación voluntaria es un atributo esencial de una cooperativa. Pero Lenin no compartía esa opinión. Según él, la cooperativa como pequeña isla en la sociedad capitalista sólo era una “tienda”, evidentemente; pero la cooperativa que, tras la supresión del capital privado, abarca toda la sociedad, “es socialismo”, y de ahí que incumba al poder soviético convertir a todos los ciudadanos sin excepción en miembros de una cooperativa general del Estado, de una “gran cooperativa común única”. Lo que no se dijo es que con eso el principio de la cooperativa perdía todo contenido de autonomía y hasta su existencia como principio, y no era ya más que una institución del Estado, necesariamente centralista-burocrática, con un nombre que había perdido su sentido. La realización de ese programa se acometió en los años subsiguientes: todas las cooperativas fueron agrupadas bajo la dirección de las cooperativas de consumo, que en el fondo se convirtieron en expendedurías del Estado. Todavía dos años después de haber

formulado las “tareas del poder soviético”, Lenin no quería emprender de golpe la nacionalización radical, y se oponía a aquellos que de modo abierto pretendían reemplazar las cooperativas por una red única de organizaciones gubernamentales. “Estaría muy bien, pero es imposible” manifestó, queriendo decir con eso: “imposible por ahora”. Pero al propio tiempo seguía ateniéndose fundamentalmente al concepto de cooperativa como tal, de la cual declaró, invocando a Marx y su propia actitud en el Congreso de Copenhague de la Internacional (1910) —donde insistió en el efecto socializante que tendría la cooperativa, después de expropiar a los capitalistas—, que podía ser un medio para la edificación de un orden económico nuevo: sólo había que hallar nuevas formas cooperativas “que correspondan a las condiciones económicas y políticas de la dictadura proletaria” y faciliten el “paso al verdadero centralismo socialista”. Se pretendía, pues, que una institución que por su esencia es germen y entraña de la descentralización social, se convirtiera en elemento constructivo de un nuevo y total centralismo de cuño “socialista”. Naturalmente, al hacerlo así Lenin no parte de premisas teóricas, sino de las exigencias prácticas del momento, que, como se sabe, era sumamente grave y requería los máximos esfuerzos. Cuando Lenin, en una formulación que recuerda los postulados de los “utopistas” y “anarquistas”—pero que transforma también su sentido en el contrario— exige que “la cooperativa de producción se una con la de consumo”, aduce como razón la necesidad de aumentar la cantidad de productos: una experiencia de dos años había demostrado que ese medio era conveniente. Y al cabo de un año oímos a Lenin polemizar violentamente contra las cooperativas, diciendo que son en su forma antigua, todavía no superada, un “refugio para la mentalidad contrarrevolucionaria”. En la famosa obra sobre el tributo en especie, de principios de 1921, señala expresamente el peligro que encierra una cooperación de pequeños productores: fortalece inevitablemente el capitalismo pequeño-burgués. “En la situación actual de Rusia —sigue diciendo— la libertad y los derechos de las cooperativas significan libertad y derechos para el capitalismo. Sería una tontería o un crimen que cerráramos los ojos ante esta verdad evidente.” Y luego: “El capitalismo cooperativo forma bajo el poder soviético, a diferencia del capitalismo de la economía privada, una variedad del capitalismo de Estado y, como tal, resulta por ahora ventajoso y útil

para nosotros... Tenemos que encauzar el desarrollo del capitalismo por la senda del capitalismo cooperativo”. Esa advertencia e instrucción se limitaba a formular verbalmente lo que de hecho había sido practicado en los años del llamado erróneamente “comunismo de guerra” (el propio Lenin, haciendo un examen retrospectivo, habló en octubre de 1921 del error cometido por “habernos decidido a pasar directamente a la producción y distribución comunistas”).

Pero, acompañada de los demás efectos desfavorables de la centralización extrema y en relación con la “Nueva Política Económica” que se iniciaba, empezó a imponerse también aquí una tendencia de retroceso. Dos días antes de aquel discurso admonitorio de Lenin se había promulgado un decreto para restablecer la cooperativa como organización económica con sus distintas especies: de consumo, agrícola e industrial. Dos meses después siguió un decreto que era el primer paso para anular totalmente la fusión dispuesta de todas las especies de cooperativas en la federación de las cooperativas de consumo (Zentrosoyus). A fines del mismo año, el presidente de esa federación manifestó en un discurso sobre la situación y misión de las cooperativas que era muy natural que el aparato cooperativo estatal que funcionara según un plan fijo, se volviera “burocrático, inmóvil y sin elasticidad”, y mencionó las voces “que hablaban de liberar a la cooperativa de su servidumbre del Estado”, y hasta concedió que hay momentos “en que había que hablar de esa emancipación”. En efecto, la población había comparado muchas veces la organización forzosa con la esclavitud. Entonces, como por parte autorizada se declaró con respecto a las cooperativas agrícolas, se renunció “totalmente y sin reservas” a toda intervención gubernativa en los asuntos de las mismas, contentándose con las otras posibilidades, resultantes del sistema del capitalismo de Estado, “de regular las cooperativas por influencia económica” hasta que aquellas que no pudieran o quisieran adaptarse quedaran “trituradas y aniquiladas”. Sea como fuere, se procuró que miembros de confianza del Partido intervinieran en la dirección tanto de las centrales como de las distintas asociaciones, y que se efectuaran las necesarias “depuraciones” entre los representantes de las cooperativas.

Dos años después de su discurso sobre el tributo en especie, en

mayo de 1923, Lenin proporcionó la base teórica al nuevo desarrollo, que se encontraba entonces en el punto culminante, en su gran artículo sobre el régimen cooperativo. “Cuando iniciamos la nueva política económica —dice— nos precipitamos porque olvidamos el régimen cooperativo.” Pero ya no sólo se limita aceptar la cooperativa como un elemento necesario a la economía estatal de la época de transición, sino que la coloca de pronto en el punto central del nuevo orden socialista. La agrupación cooperativa de la población es —así dice ahora— “la única tarea que nos ha quedado”. La cooperativización de Rusia adquirió a sus ojos una importancia “colosal”, “gigantesca”, “ilimitada”. “No es aún —dice— la realización de la sociedad socialista, pero es todo lo necesario y suficiente para la edificación de esta sociedad.” Y aún va más lejos: para él, la cooperativa se ha convertido, no sólo en requisito previo de la organización social, sino en su entraña misma. “Un orden social que se componga de cooperativas ilustradas —explica— con propiedad comunal de los medios de producción, gracias a la victoria del proletariado sobre la burguesía, eso es un orden socialista”, y de ahí concluye: “El simple crecimiento de la cooperativa significa, para nosotros, crecimiento del socialismo”, y más aún: “Si lográramos la cabal cooperativización estaríamos ya con ambos pies sobre terreno socialista”. En la planeada cooperativa del Estado, que abarcaría todo, Lenin ve la realización de los “sueños” de las antiguas cooperativas, “empezando con Robert Owen”. Con esto llega al máximo la contradicción entre la idea y la realización. Lo que importaba a aquellos “utopistas”, empezando con Robert Owen, en sus ideas y planes de asociación, era la agrupación voluntaria en pequeñas unidades, independientes en su vida y trabajo comunitarios, y su unión voluntaria en una comunidad de comunidades. Lo que Lenin califica de realización de esas ideas y planes es justamente lo diametralmente opuesto: un complejo enorme, inexorablemente centralizado, de centros de producción gubernamentales y expendedurías gubernamentales, un mecanismo de instituciones de producción y consumo dirigidas burocráticamente y acopladas por un engranaje: para la libre decisión, para la libre agrupación, ya no queda lugar alguno, no queda ni siquiera la posibilidad de soñar con eso: con su “realización” se acabó el sueño. En todo caso, ésa era la función que Lenin asignaba al régimen cooperativo en el Estado, y no negó que así fuera en aquel artículo, tan avanzado en otros aspectos, que

escribió ocho meses antes de su muerte. Quería dar la base teórica decisiva al movimiento que ya había llegado a su más amplio desarrollo y que traía consigo una restricción del centralismo en todos los sectores: pero le negó —obligado por su manera de razonar— la base de la base: el principio de la libertad.

Algunos quisieron ver en este viraje tan pronunciado de Lenin hacia el régimen cooperativo una aproximación a las teorías de los demagogos rusos de extracción popular para quienes las formas de unión cooperativa latentes o resurgidas en el pueblo eran punto de partida y núcleo de un orden futuro de la sociedad, y a los que Lenin combatió durante tanto tiempo. Pero la afinidad es sólo aparente. Lenin tampoco pensó ahora ni por un instante en la cooperativa como estructura espontánea y autónoma, que creciera por impulso interno y siguiendo su propia ley. Lo que él esperaba ahora, después de todos los penosos esfuerzos por unir al pueblo en un todo que lo siguiera por voluntad adicta, después de todas las decepciones que le causaron las “excrecencias burocráticas”, señalado por la enfermedad y próximo a la muerte, era unir dos cosas incompatibles: el Estado omnitutelar y la cooperativa en pleno florecimiento, es decir: la coacción y la libertad. En todas las épocas de la historia, la cooperativa y sus formas precursoras nunca pudieron desarrollarse de veras sino en los espacios que escapaban al poder del Estado y de sus formas precursoras. Un Estado que no deja huecos excluye por su esencia un verdadero desarrollo de la cooperativa. La idea de Lenin era ensanchar el ámbito de la cooperativa y unificarla en su estructura de tal modo, que sólo funcionalmente se distinguiera ya del Estado y que coincidiera materialmente con él. Esto equivale a la cuadratura del círculo.

Stalin explicó el cambio operado en la concepción de Lenin sobre las cooperativas, desde 1921 a 1923, diciendo que el capitalismo de Estado no había arraigado en la medida deseada, y las cooperativas con sus 10 millones de miembros habían comenzado a asociarse íntimamente con la nueva industria socialista que se estaba desarrollando. Eso señala en lo esencial los verdaderos motivos de Lenin, pero no basta para explicar su repentino entusiasmo por las cooperativas. Más bien es notorio que Lenin esperaba ahora que el principio cooperativo contrarrestara la burocracia que tan onerosa le resultaba. Pero la cooperativa sólo habría podido convertirse en

semejante contrapeso en su forma libre originaria, no en la forma coactiva de Lenin, que dependía de una burocracia verdaderamente “gigantesca”.

Evidentemente, como ya hemos dicho, la idea coactiva de Lenin no se realizó plenamente. El movimiento de retroceso condujo al final, en mayo de 1924, al restablecimiento de la afiliación voluntaria, primero sólo para ciudadanos de pleno derecho, es decir, con derecho de sufragio, y a principios de 1928, también para otros, en las cooperativas de consumos rurales, aunque restringiendo sus derechos. A fines de 1923, aquel presidente del Zentrosoyos declaró: “Tenemos que confesar que este paso a la libre afiliación hubiera debido darse antes. Habríamos podido afrontar esta crisis sobre una base más firme”. No obstante, se siguió ejerciendo una coacción indirecta mediante el suministro favoritista de las cooperativas. En 1925 nos enteramos por boca del entonces Presidente del Consejo Central de Sindicatos que en la distribución de auxilios y préstamos se tiene en cuenta la pertenencia a cooperativas de un modo que se aproxima mucho a la coacción. Y diez años después, las cooperativas urbanas, que hacía tiempo habían sufrido mucho de intervenciones gubernamentales, fueron abolidas de un plumazo en 654 ciudades.

Lo dicho basta para mostrar como el régimen soviético siempre osciló prácticamente entre la inmediata centralización radical y la tolerancia temporal de sectores relativamente descentralizados, pero nunca, ni por asomo, convirtió en máxima de su conducta la orientación hacia aquel fin del socialismo formulado por Marx: “desprenderse de la envoltura política”. Para completar lo dicho, pueden traerse a colación sus diversas actitudes durante el plan quinquenal de 1926-1931 para la colectivización de los campesinos. Me limitaré a cotejar en orden cronológico algunas manifestaciones y sucesos característicos. A fines de 1927, Molotov señaló el atraso de la agricultura y pidió que para subsanarlo se desarrollaran las colectividades de aldea, valiosas a pesar de sus defectos, en relación con el plan general de industrialización. En junio de 1928, Stalin declara necesario ampliar con la máxima intensidad las colectividades existentes y fundar otras nuevas. En abril de 1929 se lanzó en la asamblea del partido la consigna de crear todavía durante el plan quinquenal un sector de explotación socializada que

sirviera de contrapeso a la producción individual. La acción colectivizadora adoptó pronto, más o menos abiertamente, formas coactivas y al principio pareció tener tanto éxito que Stalin declaró a fines de ese año: “Si el movimiento colectivista prosperara en esas proporciones, se borraría en un ritmo acelerado el antagonismo entre la ciudad y la aldea”. A principios de 1930, el Comité Central del Partido verificó que el ritmo previsto en el plan había sido rebasado, y proclamó con la máxima energía la necesidad de luchar contra todo intento de retardar el movimiento. En un plazo de tres años había que efectuar la colectivización completa, con los medios de la persuasión, “ayudados por ciertas palancas”. Los comités ejecutivos de distrito rivalizaron entre sí en la perfección de sus medidas puramente administrativas; el distrito fue declarado no pocas veces “demarcación de la colectivización completa” y, cuando la persuasión no bastaba, se apeló a la amenaza. Mas pronto se hizo patente que la impresión del éxito total, producida por el fuerte aumento de las agrupaciones de producción colectiva, era engañosa. Los campesinos reaccionaban a su propia manera, sacrificando el ganado o hasta sublevándose, y la acción emprendida para eliminar a los terratenientes no remedió nada, pues muchas veces los pequeños terratenientes hacían causa común con ellos, y hasta en el Ejército Rojo cundió el descontento entre los hijos de los campesinos. Entonces Stalin, en su famoso artículo El mareo del éxito, efectuó el viraje que parecía necesario. La política de colectivización —declaró— se funda, según la doctrina de Lenin, en la voluntariedad. “No es posible crear a la fuerza centros rurales de producción colectiva. Eso sería necio y reaccionario.” Lenin había enseñado también “que sería el peor absurdo intentar implantar por decreto el cultivo colectivista del suelo”. Se había infringido, pues, el principio de la voluntariedad, el ritmo de la acción no correspondió al del desarrollo y se habían saltado etapas intermedias necesarias en el camino que lleva a la comunidad de aldea completa. El Comité Central ordenó que se pusiera fin al empleo de métodos coactivos. La asamblea del partido proclamó en julio que la producción rural colectiva sólo podía edificarse sobre la base del ingreso voluntario, y que todo intento de aplicar la violencia o la coacción administrativa constituía “una violación de la pauta del partido y un abuso del poder”. En otoño, el Comisario de Agricultura criticó una vez más los “métodos burdos y ultraadministrativos que se habían aplicado a los centros rurales

colectivos y a sus miembros”. Pero apenas cinco meses después, cuando como consecuencia de la mayor libertad buen número de campesinos habían abandonado las explotaciones colectivas a pesar de las nuevas ventajas que se les habían concedido, el mismo comisario dijo en su informe al Congreso de los soviets, refiriéndose a los campesinos que no se habían adherido al movimiento colectivista: “¿Con quién están ellos, con los kulaks o con los colectivistas?... ¿Acaso es posible permanecer neutral ahora?” Dicho con otras palabras: Quien no esté en favor de la colectivización, está contra el régimen soviético. El Congreso confirmó esa actitud. En los años siguientes, después de las atenuaciones impuestas por las crisis de alimentos, se dieron nuevas medidas de rigor, hasta que en 1936 estaban colectivizados alrededor del 90% de los campesinos, aunque las comunas totales constituían sólo una fracción infinitamente pequeña de ellos.

La antigua Rusia aldeana subsistió hasta 1929, como formuló acertadamente Maynard. Desde el punto de vista de rendimiento económico, sólo puede celebrarse que fuera eliminada con su sistema tradicional de cultivo del suelo. En cambio, desde el punto de vista de la estructura social, la cuestión tiene que plantearse en otros términos. Considerándolo desde este punto de vista, no se podía adoptar en este caso una política rígida: lo que había que hacer era transformar las unidades estructurales existentes de suerte que se acomodaran a las nuevas condiciones y requisitos, conservando empero su carácter estructural, su esencia como células autónomas. Esta tarea no se llevó a cabo. Es verdad que se adujo como razón que la idea marxista supeditada a la forma racional (tipo gran explotación) de la agricultura, a la industrialización y tecnificación de la agricultura, se había injertado en la antigua comunidad aldeana rusa que había acostumbrado a los campesinos a la explotación en común del suelo. Mas la tendencia, de motivo político, a convertir el cultivo del suelo en sección de la industria y a los campesinos en asalariados de esa industria, la tendencia hacia una economía estatal que todo lo abarcara y regulara, para la cual la cooperativa agrícola era sólo un paso hacia la comuna total y ésta sólo una fase de transición a la sucursal local de la sección agraria de la fábrica estatal, ahogó el valor peculiar, el valor estructural, de la comunidad aldeana, y no podía hacer otra cosa que ahogarlo. Un organismo social, lo mismo

que un individuo, no puede tratarse total y prepotentemente como medio para un fin sin privarlo de su esencia vital. “Desde el punto de vista del leninismo —dijo Stalin en 1933— los centros rurales colectivos, como asimismo los soviets, son, tomados como forma de organización, un arma y nada más que un arma.” Naturalmente, de un arbolillo convertido en estaca no cabe esperar ya que saque hojas.

Mucho más tiempo que en cualquier otro pueblo se ha conservado en el ruso la inclinación “medieval” a unirse en pequeños grupos para una obra común. Del artel, la estructura social más original nacida de esa inclinación, pudo decir Kropotkin hace cuarenta años que constituye la sustancia genuina de la vida campesina rusa: es una unión en parte permanente, en parte pasajera, de pescadores, cazadores, artesanos, comerciantes, cargadores, deportados en Siberia, campesinos que acuden a la ciudad para trabajar como tejedores o carpinteros, campesinos que se proponen explotar en común el cultivo del trigo o la ganadería, haciendo siempre una separación clara entre la propiedad común y la individual. Para una gran idea de reestructuración existía aquí un elemento constructivo de valor incomparable. La revolución bolchevique no lo utilizó como tal, pues no tenía ninguna aplicación para pequeñas comunidades autónomas. Entre los tipos de koljós prefirió “en el momento presente”, como dice Stalin, el artel agrícola por razones de carácter técnico-económico, pero es natural que no vio en él más que una institución transitoria. Uno de sus mejores economistas teóricos resumió su finalidad. El cultivo del suelo —dijo— sólo podrá considerarse socializado cuando todos los artels agrícolas sean reemplazados por explotaciones estatales, y la tierra, los medios de producción y el inventario viviente pertenezcan, pues, al Estado centralizado. Entonces los campesinos, como asalariados del Estado, vivirían en casas comunales, en grandes ciudades agrarias, centros de mayores demarcaciones electrificadas. La imagen ideal, a la cual pertenece esa representación es, en realidad, el cuadro de una sociedad definitiva e íntegramente desestructurada. Más aún: es el cuadro de un Estado que ha devorado a la sociedad.

El régimen soviético realizó grandes proezas en el orden de técnica económica, y mayores aún en el de la técnica de guerra. Sus ciudadanos parecen aceptarlo en lo esencial por diversas razones,

unas positivas, otras negativas, unas ficticias y otras reales, y su actitud parece componerse de una mezcla de vaga resignación y confianza práctica. En general, se puede decir que el individuo se entrega a ese régimen que le otorga tan poca libertad de pensamiento y acción: ya no es posible retroceder, pero, por lo menos en el sentido del rendimiento técnico, hay progreso. Las cosas cambian de aspecto si se examina sin prejuicios qué ha realizado ese Estado en materia de socialismo. De postulados socialistas, mucho; de estructura socialista, nada. “¿Qué aspecto ha de tener —preguntó en 1918 el sociólogo Max Weber— aquella ‘asociación’ de que habla el Manifiesto comunista? ¿Cuáles son en particular las células generadoras de semejantes organizaciones que pueda presentar el socialismo para el caso de que realmente tuviera la oportunidad de adueñarse del poder y disponer las cosas a su antojo?” En el país donde efectivamente tuvo el socialismo esa oportunidad había células generadoras de esa índole, como quizá en ningún otro de nuestra época, pero no fueron desarrolladas. Sin embargo, todavía queda tiempo para un viraje y una transformación —pero, entiéndase bien, no se trata ya de un cambio de táctica, como tan a menudo lo efectuaron Lenin y sus colaboradores, sino de un cambio fundamental. Hacia atrás no pueden volver, sólo pueden ir hacia adelante —pero en una nueva dirección. Todo depende de que aún existan en el fondo fuerzas que salgan a la superficie y efectúen esa transformación. Pierre Leroux, el hombre que al parecer empleó por vez primera la palabra socialismo, sabía lo que decía cuando en 1848 se dirigió a la Asamblea Nacional francesa con estas palabras: “Si no queréis una comunidad humana, os digo que expondréis la cultura al destino de perecer en espantosa agonía”.

OTRO EXPERIMENTO

La era del gran capitalismo desestructuró, como vimos, la sociedad. La sociedad que le precedió estaba estructurada a base de sociedades de diversa índole; era una estructura compleja y pluralista. Eso le daba la específica vitalidad social y la capacitaba para ofrecer resistencia a la tendencia totalitaria del Estado centralista prerrevolucionario, aun cuando varios de sus elementos tenían ya una vida autónoma muy debilitada. La política de la Revolución francesa, enderezada contra los privilegios de esas asociaciones, quebró esa resistencia. Desde entonces, el nuevo centralismo del gran capitalismo logró lo que no había logrado el antiguo atomizar la sociedad. El capital que domina las máquinas y, mediante su ayuda, la sociedad, sólo quiere tener ante sí a individuos, y el Estado moderno lo secunda desposeyendo progresivamente la vida autónoma de los grupos. Las organizaciones de lucha que el proletariado erige contra el capital: la económica —sindicato— y la política —partido—, no pueden contrarrestar por su esencia ese proceso de descomposición, pues no tienen acceso alguno a la vida de la sociedad misma ni a sus bases: la producción y el consumo. Tampoco el hecho de que el capital pase a poder del Estado puede llevar a la reestructuración, aun en el caso de que éste establezca una red de cooperativas obligatorias sin auténtica vida autónoma, pues como tales son incapaces de convertirse en células de una sociedad nueva, socialista.

Partiendo de esto hay que reconocer que el contenido primordial del movimiento cooperativo es la tendencia de la sociedad a la reestructuración, a la recuperación de la cohesión interna en nuevas formas tectónicas, en una nueva consociatio consociationum. Es fundamentalmente erróneo, como mostré, calificar de romántica o utópica esta tendencia por el hecho de que en sus comienzos aparecieran asociada a veces a reminiscencias románticas y fantasías utópicas. Por su más profunda esencia totalmente tópica y constructiva, es decir, propone modificaciones que son perfectamente realizables en las condiciones dadas y con los medios dados. Y está fundada psicológicamente en una necesidad eterna del

hombre, bien que muy a menudo reprima y hasta aturda: la de poder sentir su casa como un aposento de un edificio mayor, al cual pertenezca espiritualmente y cuyo moradores le confirmen su propia esencia y vida, en su convivencia con él y en su trabajo con él. Esta necesidad no puede satisfacerse a base de una unión fundada en la mera convergencia de opiniones y aspiraciones; sólo puede satisfacerla una unión que constituya vida comunitaria. Mas aun la organización cooperativa de la producción y la del consumo resultan insuficientes por separado, porque sólo comprenden al hombre en un punto determinado y no en la configuración de su vida misma, y resulta asimismo, a causa de carácter meramente parcial y funcional, incapaces de convertirse en células de una nueva sociedad. Ambas formas de cooperativa han tenido un desarrollo, pero las cooperativas de consumo sólo en formas totalmente burocratizadas y las de producción en formas totalmente especializadas; hoy menos que nunca pueden abarcar la vida comunitaria. Es la conciencia de eso lo que impulsa hacia la forma sintética, hacia la cooperativa integral cuyo más poderoso intento es la aldea comunitaria, en la cual se forma una vida común a base de la unión de producción y consumo, debiendo entenderse por producción no sólo el cultivo del suelo, sino su enlace orgánico con la industria y el artesanado.

Los diversos ensayos hechos en Europa y América en el curso de un siglo y medio para fundar colonias aldeanas de esta índole, sobre base ya sea comunista, ya sea cooperativa en sentido estricto, fracasaron en general. Llamo fracasadas no sólo aquellas empresas de colonización que tras una existencia más o menos breve se desintegraron totalmente o adoptaron un orden capitalista, pasándose así al bando contrario; antes bien, hay que incluir también aquellas que se conservaron en forma aislada. En efecto, la tarea genuina, reestructuradora, de las nuevas comunidades aldeanas empieza con su federación, es decir, con su unión bajo el mismo principio que rige en su estructura interna. Mas a eso no se llegó casi en ninguna parte. Sin embargo, tampoco puede hablarse de un éxito socialista aun en los casos en que, como en los duchoborsis del Canadá, existe una unión federativa, pues la federación misma se mantiene aislada y no ejerce ningún influjo de atracción y educación sobre la sociedad general. Por lo tanto, no puede considerarse que el cumplimiento de su tarea haya ido más

allá de su comienzo. Es notable que Kropotkin considere estos dos factores: el aislamiento de las colonizaciones entre sí y su aislamiento con respecto a la sociedad, como causas de su fracaso también en el sentido ordinario.

La tarea socialista sólo se realizará en la medida en que la nueva aldea, la que une las formas de producción y enlaza la producción con el consumo, tenga un efecto reestructurador en la sociedad urbana que llegó a ser amorfa. Este efecto sólo será decisivo siempre y cuando el desarrollo técnico ulterior facilite y hasta exija la descentralización de la producción industrial; pero ya desde ahora, la moderna aldea cooperativa puede tener una fuerza de irradiación aun hacia el interior de la sociedad urbana. Es preciso insistir de nuevo en que se trata de una tendencia constructiva y tónica; sería romántico y utópico querer deshacer las ciudades, como lo era antaño el querer deshacer las máquinas; en cambio, es constructivo y tónico querer articular orgánicamente las ciudades en estrecha conexión con el desarrollo técnico y transformarlas en agregados de unidades menores. En la actualidad existen ya en varios países importantes comienzos en este sentido.

Hasta donde alcanza mi vista en la historia y en el presente, sólo a un único ensayo en gran escala de crear una cooperativa integral puede atribuirse cierto éxito en sentido socialista. Es la aldea cooperativa hebraica de Palestina en sus distintas formas. Sin duda le es inherente también una problemática profunda en todos los tres sectores: el de las relaciones internas, el de la federación y el de la influencia sobre la sociedad general; pero ha acreditado su existencia viviente en todos los tres sectores, y es la única que ha llegado a hacerlo. En la historia de la colonización cooperativa no se encuentra en ninguna parte este incansable tanteo en busca de la forma de convivencia que corresponda a estos grupos humanos, ese reiterado ensayar, sacrificarse, juzgar críticamente y ensayar de nuevo, ese constante brotar de nuevas ramas del mismo tronco y a base del mismo impulso configurador. Y en ninguna parte ha y esa actitud alerta ante la propia problemática, esa lucha siempre renovada con ella, esa voluntad tenaz de discutirla y ese intento incesante por vencerla, que sólo raras veces se manifiesta al exterior por medio de la palabra. Aquí, y sólo aquí, le nacieron a la comunidad en formación órganos para el conocimiento de sí misma,

órganos cuyas percepciones la llevan siempre de nuevo a la desesperación; pero es una desesperación que destruye una esperanza sentimental para hacer brotar una esperanza más elevada, a saber: aquella que sólo brota del suelo de la desesperación y que ya no es sentimiento, sino sólo obra. De ahí que, aun extremando el rigor del examen y de la reflexión, quepa decir que éste es el único punto del mundo en que a pesar de todos los desaciertos parciales puede reconocerse un no-fracasar, y, tal como es, constituye un no-fracasar ejemplar.

¿Cuáles son sus causas? No hay mejor modo de conocer el carácter peculiar de esa labor de colonización cooperativa que examinando sus causas, pero también viceversa.

Repetidas veces se ha señalado uno de los factores: que la comunidad aldeana judía de Palestina debe su nacimiento, no a una doctrina, sino a una situación, a la calamidad, al apremio, a las exigencias de la situación. En la creación de la “kwutza” (comuna aldeana) se ha dicho que lo primero no fue la ideología, sino la obra. No cabe duda de que eso es cierto, pero con una salvedad. Ciertamente, lo que se pretendió fue que determinados problemas del trabajo y de la organización que la realidad palestinese planteaba a los colonizadores, se resolvieran uniéndose éstos; lo que un conglomerado suelto de individuos no hubiera podido dominar en las condiciones dadas, y que por su esencia ni siquiera podía intentar dominarlo en esas condiciones, lo arriesgó, lo intentó, lo logró la colectividad. Pero lo que se denomina ideología —yo prefiero denominarlo con una palabra antigua, pero no anticuada: el ideal—no era sencillamente algo que se añadiera a posteriori y que a posteriori justificara las realidades creadas. En el espíritu de las primeras comunas palestineses se combinaban motivos espirituales con lo que el momento requería, motivos en los cuales se mezclaban a veces peregrinamente el recuerdo del artel ruso, impresiones de la lectura de los llamados socialistas utópicos y la repercusión apenas consciente de las doctrinas bíblicas acerca de la justicia social. Lo decisivo es que ese motivo espiritual conservó casi sin excepción un carácter maleable, plástico. Había muchos y muy diferentes sueños para el futuro: la gente veía ante sí una nueva forma de familia, más amplia; se veía a sí misma como la vanguardia del movimiento obrero, y hasta como realización directa

del socialismo, como prototipo de la nueva sociedad, y se proponían como objetivo la creación de un nuevo hombre y de un nuevo mundo. Pero nada de todo eso había adquirido la rigidez de un programa fijo y acabado. No se traía, como ocurrió siempre en la historia de las colonias cooperativas, un esquema que los datos concretos podían llenar, mas no modificar; el ideal producía impulsos, mas no dogmas; alentaba, mas no imponía.

Pero más importante que todo esto es que, detrás de aquella situación palestinese que planteaba problemas de trabajo y de organización, había una situación histórica, la situación de un pueblo afligido por una gran crisis exterior y que respondió a ella con una gran transformación interior, y esta situación histórica produjo una élite, la de los “jalutzim”, de los precursores, integrada por elementos de todas las clases del pueblo y situada más allá de ellas. La forma de vida adecuada a esta élite era la de la aldea comunitaria, entendiendo por ella no sólo un matiz, sino toda la escala, desde la estructura social de la ayuda mutua hasta la comuna. Esta forma era la más idónea para el cumplimiento de las tareas “jalútzicas” centrales, y era al propio tiempo aquella en que el ideal de vida social podía compenetrarse realmente con la vida nacional. De las premisas históricas resultaba que a esta élite y a su forma de vida les resultaba íntimamente imposible caer en la estática y en el aislamiento; sus tareas, sus obras, su espíritu iniciador, las convertían en centros de atracción e irradiación. La “jalutzit” está dispuesta en todos sus aspectos a la formación de una comunidad nacional nueva, transformada; en el instante en que se hubiese bastado a sí misma, habría renunciado a sí misma. La aldea comunitaria, como célula nuclear de la sociedad en ciernes, tenía que ejercer una intensa atracción sobre los hombres entregados a esa formación, y no podía limitarse a educar para la auténtica vida de comunidad a los que se le incorporaban, sino también tuvo que ejercer, en un ámbito más amplio, una influencia constructiva y estructuradora sobre la periferia de la sociedad. La dinámica histórica determinó el carácter dinámico de las relaciones entre la aldea comunitaria y la sociedad.

Este carácter sufrió considerable menoscabo cuando el ritmo de la crisis exterior se aceleró y sus formas de manifestación se hicieron tan radicales que la transformación interior no pudo seguirlos. En la

medida en que Palestina se convirtió, de un país de aliyah, de “ascenso”, en uno de los países de inmigración, apareció al lado de la “jalutziut” auténtica una “semijalutziut”. La fuerza de atracción de la aldea comunitaria no menguó, pero su fuerza educativa no estaba preparada para la enorme afluencia de un material humano de otra índole, y éste logró a veces influir también en la coloración de la comunidad. Al propio tiempo, se operó una alteración en las relaciones con la sociedad en general. Al paso que ésta se modificaba en su estructura interna, se sustrajo también cada vez más a la influencia transformadora de las células generadoras, y hasta empezó a ejercer sobre ellas una influencia que no siempre se percibió inmediatamente, pero que en la actualidad puede reconocerse con claridad, pues se adueñó de elementos esenciales de ellas y se los asimiló.

En la vida de los pueblos, y muy especialmente de aquellos que están en una crisis histórica, es de importancia decisiva que en ellos surjan élites auténticas, es decir, no usurpatorias, sino indicadas para una función central; luego, que estas élites permanezcan fieles a su misión con respecto de la sociedad y no sustituyan las relaciones con ella por unas relaciones consigo mismas, y, por último, que sepan completarse y renovarse de modo apropiado a su tarea. Lo último encierra dos condiciones: que las élites puedan influir en sus sucesores naturales de suerte que éstos prosigan su obra de modo adecuado, lo cual constituye siempre un problema difícil, y que mediante acertada elección y preparación formen una descendencia espiritual en la cual entre todos los elementos adecuados y, si es posible, ninguno más, o bien cuando eso no pueda evitarse, procurar una compensación mediante la debida influencia educativa. El destino histórico de la colonización judía de Palestina dio vida a la élite jalútzica que encontró en la aldea comunitaria su núcleo social. Y con la llegada de los semijalutzim otra ola del mismo destino histórico insertó en esa élite una problemática, mejor dicho: hizo que se desarrollara en ella una problemática latente que hasta ahora no la logrado dominar y que tendrá que dominar para alcanzar su próxima etapa por la senda de su tarea. La tensión interna entre aquellos que asumen toda la responsabilidad de la comunidad y aquellos que de algún modo de eluden sólo puede vencerse desde el interior de la comunidad.

El punto en que la problemática aflora no es la relación con la idea ni tampoco con la comunidad, y ni siquiera con el trabajo; en todos esos aspectos, los semijalutzim se denominan, se esfuerzan y cumplen bien o mal con lo que de ellos espera. El punto en que la problemática se hace manifiesta, el punto en que se produce el “relajamiento”, es la relación con el compañero. No aludo con esto en modo alguno a la cuestión, tan debatida en su tiempo de la intimidad de la “pequeña” kwutza y de la pérdida de esta intimidad en la “grande”; me refiero a algo que nada tiene que ver con la extensión de la comunidad. No se trata de intimidad ésta se produce donde produce, y falta donde falta; se trata de la actitud abierta. Para que haya una comunidad genuina no es necesario que conste de hombres se traten constantemente; tiene que constar de hombres que, precisamente como compañeros, estén abiertos y dispuestos unos para otros. Es comunidad auténtica aquella que en cualquier punto de su existencia tiene carácter de comunidad. Las cuestiones sociales internas de una comunidad son, pues, en realidad, cuestiones su autenticidad y, por consiguiente, a su fuerza interna y a su consistencia. Los hombres que crearon la aldea comunitaria judía en Palestina lo sabían con profundo instinto; ese instinto ya no parece estar tan despierto como antes. Sin embargo, también en este terreno tan importante hallamos aquel examen y crítica de sí mismo colectivos, tan inexorablemente clarividentes, a que ya me referí. Mas para entenderlos y apreciarlos debidamente es preciso verlos aunados con la relación incomparablemente positiva, casi religiosa, de esos hombres con la esencia más íntima, más genuina, de su aldea. Los dos son dos aspectos del mismo mundo psíquico y ninguno puede aprehenderse sin el otro.

Para iluminar la causa del no-fracaso de las colonias comunitarias judías en Palestina, partí del carácter no doctrinario de su formación. Este carácter es también lo que determinó esencialmente su desarrollo. En completa libertad, se han desprendido a menudo nuevas formas y a su vez nuevas formas intermedias, nacidas todas ellas en plena libertad del desenvolvimiento de necesidades sociales y psíquicas particulares, y todas ellas conquistaron ya desde su comienzo su ideología propia; cada una hizo adeptos, se propagó, formó su dominio más o menos extenso con perfecta libertad. Los partidarios de las distintas formas se pronunciaron cada cual en favor de la suya, se comentaron las ventajas y defectos de cada una

con toda intensidad y mutua tolerancia, pero todo esto en el terreno, que se consideraba natural, de la causa común y de la tarea común, en el cual cada forma reconocía la relativa justificación de las demás en su función especial. Esto no tiene precedentes en la historia de las colonizaciones cooperativas. Más aún: que yo sepa, en ninguna parte se ve en la historia del movimiento socialista que en medio del proceso de diferenciación, se observara como aquí el principio de la integración.

Las distintas formas y formas intermedias que de esta suerte surgieron en distintas épocas y situaciones representan estructuras societarias diferentes, y los hombres que las organizaron tenían, las más veces, tanta conciencia de ello como de las necesidades sociales y psíquicas que los impulsaban. No se dieron cuenta con tanta claridad del hecho de que a las distintas formas correspondían distintos tipos de hombres, de que, por consiguiente, así como de la forma primaria de la kwutza se desprendieron nuevas formas, así del tipo primario del jalutz se desprendieron nuevos tipos, cada cual con su particular modo de ser y su afán de realizarse en un modo de vida especial. Es cierto que muchas veces eran factores económicos y otros de índole exterior los que condujeron a que determinados hombres se apartaran de una forma y se adhirieran a otra: pero en lo esencial sucedió que cada tipo buscó en esa forma determinada la realización social de su peculiaridad, y la halló también más o menos. Y cada forma no sólo se basaba en un tipo determinado, sino que educó y educa también hacia ese tipo, aspiraba y aspira a desarrollarlo; a eso se enderezan la organización, configuración de la vida y sistema de educación de cada forma —cualquiera que sea el grado de conciencia que de ello se tenga—. Así nació algo que es esencialmente diferente de todos los experimentos sociales del mundo: no un laboratorio donde cada cual trabaja para sí, encerrando con sus problemas y planes, sino un campo de experimentación donde, sobre suelo común, se ensayan simultáneamente plantaciones diferentes de acuerdo con métodos diferentes para una finalidad común.

Mas también aquí surgieron problemas, y no sólo en el interior de cada grupo, sino en las relaciones de los grupos entre sí; no vino de fuera, sino de dentro, precisamente del principio mismo de la libertad.

Ya en su primera forma indiferenciada es inherente a la kwutza una tendencia a la federación, a una unión de las kwutzas en una unidad social superior; tendencia de suma importancia porque en ella se hacía patente que la kwutza se entendía, si no explícita, por lo menos implícitamente, como célula de una sociedad reestructurada. Al desprenderse y desenvolverse las distintas formas, desde la semiindividualista —que guarda la independencia personal en la economía doméstica, la organización de la vida y la educación— hasta la comunista pura, en vez de la federación única surgieron una serie de federaciones, en cada una de las cuales se constituyó federativamente una determinada forma de colonización y, en consecuencia, más o menos un determinado tipo humano, pero sometándose aún a la premisa fundamental de que los grupos locales tenían que unirse entre sí bajo la misma ley de comunitariedad y mutua ayuda que rige en cada uno de los grupos. Mas no por eso se extingue la tendencia a una unión vasta; se impone, en todo caso con gran intensidad y claridad en el movimiento del “kibbutz”, de tendencia colectivista, y no quiere reconocer a los “kibbutzim” territoriales, las federaciones en que los grupos locales se unen según su índole y aspiraciones, más que como estructuras provisionales, más que, como lo expresó un famoso representante de ese movimiento, como subrogados de una comuna de comunas. Mas prescindiendo de que algunas formas, como en particular la de las “moschawim”, colonias obreras semi-individualistas (pero que no le ceden a ninguna otra forma en materia de gestión solidaria de la economía ni de mutua ayuda), ya se han alejado mucho de la forma fundamental para que se las pueda incluir en el plan de unificación, también en el mismo movimiento del “kibbutz”, las organizaciones parciales estorban la tendencia unificadora que pretende coronarlas o abarcarlas. Cada una ha desarrollado y afianzado su carácter peculiar en su federación, y es muy natural que cada una tienda a imaginarse la unificación como una ampliación de ella misma. Pero además se ha producido un fenómeno que condujo a una enorme acentuación de esa actitud de las federaciones particulares: la politización. Hace sólo veinte años un jefe de una gran federación pudo decir con énfasis: “Nosotros somos una comunidad, no un partido.” Eso se ha modificado radicalmente desde entonces, y en la misma proporción se han hecho más difíciles las condiciones para una unificación. De ahí ha resultado a su vez el hecho lamentable de que se hayan

desarrollado de modo insuficiente las relaciones de vecindad, de importancia fundamental para la reestructuración social, aunque pueden registrarse no pocos casos en que una aldea plenamente desarrollada y rica prestó abundante auxilio a una aldea vecina joven y pobre que pertenecía a otra federación. En estas circunstancias resulta tanto más notable la gran lucha por la unificación, que se entabló especialmente en la pasada década. Nadie que tenga corazón socialista puede leer el gran documento de esta lucha, la recopilación hebrea *El kibbutz y la kwutza* (editado, o mejor dicho, compuesto, pues todavía no se ha publicado, por el difunto jefe obrero Berl Kaznelson) sin sentir una profunda admiración por la elevada pasión con la que luchan aquí dos campos por la verdadera unidad. Es de prever que la unificación no pueda crearse de otro modo que a base de una nueva situación que la haga indispensable; pero en la historia del esfuerzo por una renovación de la humanidad no se olvidará el hecho de que hombres de la aldea hebrea lucharon y colaboraron de esta suerte para la formación de una *communitas communitatum*, y esto quiere decir: para la formación de una sociedad reestructurada.

Dije que en el desarrollo de esta temeraria empresa del pueblo judío veo yo un no-fracasar ejemplar. No puedo decir: un éxito ejemplar. Para que llegue a serlo, será preciso hacer mucho todavía. Pero es así, con ese ritmo, con esos reveses, decepciones y nuevas audacias como se operan las verdaderas transformaciones en el mundo del hombre.

Pero ¿cabe decir entonces que este no-fracasar sea ejemplar? Yo mismo indiqué que fueron premisas y condiciones muy especiales los que llevaron a esto. Y de todas estas formas puede afirmarse lo que de la *kwutza* dijo un representante de ella: que es una creación típicamente palestinese.

Mas si en una ocasión tuvo cierto éxito un ensayo hecho bajo determinadas premisas y condiciones, entonces también puede intentarse, variándolo, cuando las premisas y condiciones sean menos favorables.

En la crisis mundial, de la que la segunda guerra mundial ha sido el preludio, las naciones occidentales se verán colocadas directamente ante la necesidad de socializaciones radicales, sobre todo ante la de

la expropiación del suelo. Entonces resultará de importancia absolutamente decisiva quién sea el sujeto real de la economía transformada y propietario de los medios sociales de producción: el poder central de un Estado completamente centralizado o las unidades sociales de los trabajadores rurales y urbanos, que vivan y produzcan juntos, a través de sus corporaciones representativas, de suerte que los órganos del Estado transformados no tengan que desempeñar otras funciones que las de conciliación y administración. De esas decisiones, a las cuales seguirán luego otras análogas en las naciones mayores, dependerá en gran medida la formación de una nueva sociedad y de una nueva cultura. Está en juego la decisión sobre la base: reestructuración de la sociedad como federación de federaciones y reducción del Estado a la función de unificador, o absorción de la sociedad amorfa por el Estado todopoderoso: pluralismo socialista o unitarismo “socialista”; la justa proporción, verificada de nuevo a diario por las condiciones variables, entre la libertad de los grupos y el orden general, u orden absoluto, impuesto por tiempo indefinido con la promesa de una era de libertad que se supone habrá de venir “por sí misma” posteriormente. Mientras Rusia no haya sufrido por sí misma una transformación interna esencial —y en la actualidad no podemos vislumbrar cuándo ni cómo sucederá esto—, hemos de denominar con el formidable nombre de Moscú uno de los dos polos del socialismo entre los cuales tiene que recaer la elección. Al otro polo, yo a pesar de todo, me atrevo a denominarlo “Jerusalén”.

EN LA CRISIS

Hace tres décadas tenemos la sensación de que vivimos en los umbrales de la crisis más grande que hasta ahora ha ya conocido el género humano. Se nos hace cada vez más patente que aun los formidables acontecimientos de los últimos años sólo pueden entenderse como señales de esta crisis. En modo alguno atañe la crisis sólo a un sistema económico y social que sea reemplazado por otro, hasta cierto punto ya pronto, sino que todos los sistemas, los antiguos y los nuevos, están igualmente en crisis. Lo que ésta pone sobre el tapete es nada menos que el ser del hombre en el mundo. En tiempos remotos, que no podemos medir, esta criatura, “el hombre”, empezó su trayectoria; visto desde la naturaleza, constituye una anomalía en el fondo apenas comprensible; visto desde el espíritu, una encarnación no más fácil de comprender, acaso la única; visto desde ambos lados, una existencia que por su esencia se halla a cada momento amenazada desde fuera y desde dentro, y que está expuesta a crisis cada vez más profundas. En las épocas de su camino terrenal, el hombre ha acrecentado cada vez más y con aceleración creciente lo que se suele denominar su poder sobre la naturaleza, y ha conducido de triunfo en triunfo lo que se suele denominar la creación de su espíritu. Mas de una crisis a otra ha logrado sentir cada vez más profundamente cuán endeble es toda su grandeza, y en horas de clarividencia logró entender que, a pesar de todo lo que él suele denominar progreso de la humanidad, no camina a sus anchas por carretera abierta, sino que tiene que poner un pie tras otro por un angosto sendero entre abismos. Cuanto más grave sea la crisis, tanto más serio y consciente de la responsabilidad es el conocimiento que de nosotros se exige, puesto que aunque lo que importa es el hecho, solamente el hecho esclarecido en el conocimiento contribuirá a vencer la crisis. En la época de una gran crisis no basta mirar retrospectivamente el pasado próximo para acercar a una solución el enigma del presente: es preciso confrontar la fase de camino a la cual ha llegado el hombre con sus principios, siempre que sea posible representárselos. Lo esencial de todo aquello que ayudó al hombre a salir, por decirlo así, de la naturaleza y, a pesar de su debilidad

como ser natural, mantenerse frente a ella, más esencial aún que el hacer un mundo “técnico” de cosas específicamente configuradas, era que se uniera con sus semejantes para la defensa y la caza, para cosechar y trabajar, y eso de suerte que, hasta cierto punto desde el principio, y luego cada vez más, considerara a los demás, a cada individuo, como seres independientes con respecto a él, entendiéndose así con ellos, dirigiéndoles la palabra y aceptando que ellos se la dirigieran. Esta formación de un mundo “social” a base de personas al propio tiempo dependientes e independientes entre sí se distinguía por su índole de todas las empresas semejantes de los animales, del mismo modo como el trabajo técnico del hombre se distinguía por su índole de todas las obras análogas de los animales. También los monos se sirven de bastones que encuentran, utilizándolos como palancas, punzones o armas; pero eso sucede de modo puramente ocasional, no son capaces de concebir y fabricar una herramienta como un objeto que tenga tales condiciones y no otras y sea de empleo permanente. Y, asimismo, muchos insectos viven en sociedades organizadas con estricta división del trabajo; pero es precisamente esa división del trabajo lo que determina totalmente sus relaciones mutuas: todos ellos son propiamente instrumentos, con la particularidad de que es su propia sociedad la que se sirve de ellos para sus fines “instintivos”; falta la improvisación, la medida de independencia mutua, por modesta que sea, la posibilidad de considerarse siempre de nuevo “libres” entre sí y, por consiguiente, la relación de persona a persona. Así como la creación técnica específica del hombre significa la concesión de autonomía a las cosas, así su creación social específica significa la concesión de autonomía a seres de su especie. A base de esta peculiaridad exclusiva del hombre hay que comprender su camino con todos sus altibajos y, en consecuencia, nuestro propio punto en este camino, nuestra gran crisis particular.

En el actual desarrollo del género humano como tal prevalece esta línea, la línea de la formación y transformación de comunidades a base de una creciente autonomía personal, de su mutuo reconocimiento y de la cooperación sobre esta base. Los dos pasos más importantes que el hombre de los tiempos primitivos dio hacia la sociedad humana aún pueden determinarse hasta cierto punto. Uno consiste en que dentro de cada clan, en un modo primitivísimo de división del trabajo, las personas eran reconocidas y utilizadas

en la aptitud especial de cada una, con lo cual el clan adquirió cada vez más el carácter de unión siempre renovada de agentes de distintas funciones; y el segundo: que distintos clanes se unieron entre sí con ciertas condiciones y requisitos para procurarse alimentos y emprender expediciones guerreras en conjunto, condensando su ayuda mutua en costumbres y leyes cada vez más fijas, y que en ellos, lo mismo que antes entre personas, se conoció y reconoció entre las comunidades una diferencia de esencia y función. Desde entonces, siempre cuando se desarrolló una auténtica comunidad humana, se hizo sobre las bases de la autonomía funcional, del reconocimiento mutuo y de la mutua responsabilidad, individual y colectiva. Es verdad que se formaron centros de poder de diversa índole que organizaron y garantizaron el orden y seguridad comunes; pero a la esfera política en sentido estricto —el Estado, con su poder policial y su burocracia— se enfrentaba la sociedad articulada de modo orgánico-funcional, una sociedad organizada a base de diversas sociedades, en la que se vivía y trabajaba, en la que se luchaba y se ayudaban unos a otros. En cada una de las pequeñas y grandes agrupaciones de que estaba compuesta la gran sociedad, en cada una de esas comunidades y asociaciones, la persona humana, a pesar de todas las dificultades y conflictos, se sentía pertenecer como en su clan, se sentía afirmada y confirmada en su propia autonomía y responsabilidad funcionales.

Esto se ha modificado en la medida en que el principio político centralista subyugó al social descentralista. Con todo, lo decisivo no fue que el Estado, especialmente en sus formas más o menos totalitarias, debilitara y relegara cada vez más a las federaciones libres, sino que el principio político penetrara con su afán centralista en las federaciones, transformara su estructura y su vida interna y de esta suerte politizara cada vez más a la sociedad misma. El hecho de que la sociedad se acomodara de tal modo al Estado fue fomentado por la circunstancia de que, a consecuencia del desarrollo de la economía moderna con su caos organizado y de la lucha de todos contra todos para tener acceso a las materias primas y un sitio mucho más ancho en el mercado, en vez de los antiguos antagonismos entre los Estados aparecieron antagonismos entre las sociedades mismas. La sociedad individual, que ya no sólo se sentía amenazada por los vecinos, sino también por el estado general de las cosas, no supo encontrar otra salvación que

sometiéndose totalmente al principio del poder centralizado; convirtió a ese principio, en las formas democráticas no mucho menos que en las totalitarias, en el suyo propio. Por todas partes ya sólo importaba la organización completa de las fuerzas, la observancia indiscutible de las consignas, la imposición del interés real o supuesto del Estado en toda la sociedad. Y con eso corre parejas un desarrollo interno. En el caos enorme de la vida moderna, apenas paliado por el aparato de la economía y del Estado que funciona con seguridad, el individuo se ase a lo colectivo. La pequeña comunidad en que se hallaba incluido no puede ayudarle; sólo pueden hacerlo —cree él— las grandes colectividades, y con harta satisfacción se deja arrebatar la responsabilidad personal; lo único que quiere es obedecer. Y así se pierde el bien más precioso: la vida entre hombre y hombre; las conexiones autónomas pierden importancia, las relaciones personales se agostan, el espíritu mismo busca empleo como funcionario. La persona humana se convierte de miembro de una corporación comunitaria en engranaje de la máquina de lo “colectivo”. Así como en la técnica degenerada el hombre está a punto de perder la sensación de la labor y de la medida, así pierde en la socialidad degenerada el sentimiento de comunidad, y eso precisamente mientras está imbuido de la ilusión de vivir completamente entregado a su comunidad.

Una crisis de esta índole no puede subsanarse aspirando a volver a un punto anterior del camino, sino tratando de dominar sin rebaja alguna la problemática presente. No podemos volver atrás, sólo podemos abrírnos paso. Pero sólo podremos abrírnos paso a condición de que sepamos a dónde queremos llegar.

Es evidente que debemos empezar estableciendo una paz vital que arrebate al principio político la soberanía sobre lo social. Y, una vez más, este primer objetivo no puede alcanzarse mediante artes de organización política, sino sólo mediante una fuerte voluntad de los pueblos de explotar y administrar conjuntamente el planeta Tierra, atendiendo a los territorios, yacimientos de materias primas y poblaciones. Mas precisamente de ahí nos amenaza un peligro mayor que todos los anteriores: el de un centralismo planetario ilimitado, que devore a toda comunidad libre. Todo depende de que no entreguemos al principio político la labor de explotar la tierra.

La explotación en común sólo es posible si es socialista. Pero si la cuestión del destino de la humanidad actual consiste en saber si ésta podrá decidirse y educarse para una explotación socialista en común, lo esencial de esta cuestión se refiere al socialismo mismo: cómo será el socialismo en cuyo signo se logrará, si se logra, la explotación en común por parte de la humanidad.

La ambigüedad de los conceptos utilizados es mayor aquí que en parte alguna. Se dice, por ejemplo, que el socialismo es el paso del poder sobre los medios de producción de manos de los empresarios a manos de la colectividad; pero todo depende de lo que se entienda por colectividad. Si es lo que solemos denominar Estado, es decir una institución en la cual una multitud esencialmente inarticulada deja que sus asuntos sean llevados por una llamada representación, entonces, en una sociedad socialista, eso se habrá modificado, sobre todo, en el sentido de que los obreros se sentirán representados por los titulares del poder sobre los medios de producción. Pero ¿qué es representación? ¿Acaso la peor deficiencia de la sociedad moderna no consiste precisamente en que nos dejamos representar demasiado? Y, en una sociedad “socialista”, ¿no sucederá que el pueblo se deje representar no sólo política, sino también económicamente, de suerte que imperará casi ilimitado el principio de dejarse representar y, con él, la acumulación casi ilimitada de poder central? Pero, en la medida en que un grupo humano se deja representar en la decisión sobre cuestiones comunes, sobre todo por representantes ajenos a él, en esa misma medida carecerá de vida comunitaria, tanto menos contenido comunitario tendrá, puesto que la comunidad —no la primitiva, sino la posible y adecuada para nosotros los actuales— se pone de manifiesto, sobre todo, en el común tratamiento activo de lo común y no puede existir sin ese tratamiento.

La esperanza primordial de toda la historia se endereza a una auténtica comunidad del género humano, o sea a una comunidad de contenido comunitario en todos aspectos. Sería ficticio, engañoso, una mentira tan grande como el planeta una comunidad que no se edificara a base de una verdadera vida comunitaria de grupos mayores o menores, que vivieran o trabajaran juntos, y a base de sus relaciones recíprocas. Por lo tanto, todo depende de que la colectividad a cuyas manos pase el poder sobre los medios de

producción haga posible y fomento, en virtud de su estructura e instituciones, la verdadera vida de comunidad de los diversos grupos, precisamente hasta que estos mismos pasen a ser los genuinos sujetos del proceso de producción; de tal modo que la multitud así articulada y en sus miembros (las “comunidades” de diversa índole) sea tan poderosa como permita la explotación común por parte de la humanidad; de tal modo que el dejarse representar centralista sólo llegue hasta donde lo requiera imperativamente el nuevo orden. La cuestión del destino interno no tiene la forma de un dilema radical: es la cuestión acerca de la línea de demarcación legítima, que es preciso trazar siempre de nuevo, acerca de los muchos límites entre los sectores que hay que centralizar necesariamente y los que pueden dejarse libres, entre la medida del gobierno y la de la autonomía, entre la ley de la unidad y la exigencia de la comunidad. El incesante examen del estado de las cosas desde el punto de la exigencia de la comunidad, expuesta siempre a violación por parte del poder central, la guardia sobre la verdad de los límites, variable a tenor de las premisas históricas variables, incumbiría a la conciencia espiritual de la humanidad, a una instancia peculiarísima, a la representación incorruptible de la idea viva. Aguarda aquí una nueva forma de manifestación a los “guardias” platónicos.

Representación de la idea, digo; no de un principio rígido, sino de la figura viva que quiere tornarse tangible precisamente en la materia de esta vida terrenal. Tampoco la comunidad puede convertirse en dogma; también ella, cuando aparezca, tiene que satisfacer, no a un concepto, sino a una situación. La realización de la idea de comunidad, como la de cualquier otra idea, no es algo que exista de una vez por todas y con validez universal, sino que siempre es sólo una respuesta del momento a una pregunta del momento.

A causa de este su sentido vital, es preciso apartar de la idea de comunidad toda sentimentalidad, toda exageración y exaltación. La comunidad no es nunca estado de ánimo, y aun en el caso de que sea sentimiento, es siempre sentimiento de una organización. Comunidad es la organización interior de una vida común que conoce y abarca el “cálculo” seco, el “azar” rebelde, la “preocupación” amenazante. Es comunidad de aflicción y, sólo a

partir de eso, comunidad de espíritu; es comunidad de esfuerzo y, sólo desde ahí, comunidad de salvación. Aun aquella comunidad —la religiosa— que llama señor al espíritu y salvación a su objeto, es sólo comunidad cuando sirve a su señor en la realidad llana, ordinaria, escueta, una realidad que ella no se ha elegido, que más bien, cabalmente, le ha sido impuesta; solamente cuando prepara el camino hacia su objeto a través de la maleza de su hora intransitable. Ciertamente, lo que vale no son las “obras”, sino que vale la obra de la fe. La comunidad de fe sólo lo es verdaderamente cuando es comunidad de labor.

Sin duda, la esencia genuina de la comunidad debe buscarse en el hecho —notorio o ignoto— de que tiene un centro. La génesis de la comunidad sólo puede comprenderse teniendo en cuenta que sus miembros tienen una relación común con el centro superior a todas las demás relaciones: el círculo es trazado por los radios, no por los puntos de la periferia. Y la pristinidad del centro no puede conocerse si no se reconoce como transparente hacia lo divino. Pero cuanto más terrenal, cuanto más criatural, cuanto más ligado se representa el centro, tanto más verdadero, tanto más transparente es. Lo “social” pertenece a este ámbito. No como sección sino como el mundo de la verificación: aquél en que se acredita la verdad del centro. A los cristianos primitivos no les bastaba la comuna que estaba alejada del mundo o por encima de él, y se iban al desierto para sólo tener comunidad con Dios y no tener ya ningún mundo perturbador. Más se les hizo ver que Dios no quería que el hombre estuviera a solas con él; y por encima de la santa incapacidad de la soledad creció la orden fraternal. Por último, rebasando el dominio de san Benito, san Francisco concertó la unión con todas las criaturas.

Pero una comunidad en modo alguno necesita ser “fundada”. Allí donde el destino histórico puso un grupo humano en un espacio común de naturaleza y vida, hubo margen para la formación de una genuina comuna; y no se necesitaba un altar de un dios de la ciudad si los ciudadanos se sabían en derredor del innominable y unidos por él. Se había dado una convivencia viva y continuamente renovada, que sólo quería que fuese desarrollada en lo inmediato de todas las relaciones. Los asuntos comunes eran deliberados y decididos en común —en los casos más felices, no por

representantes, sino en la asamblea de la plaza del mercado—, y la continuamente experimentada en público irradiaba en todo contacto personal. Podía amenazar el peligro de aislarse: el espíritu lo dominaba, él, que prosperaba aquí como en ninguna parte, y que con vistas al pueblo, a la humanidad y al cosmos abría grandes ventanas en los angostos muros.

Pero eso precisamente —se me replica— pasó para no volver. La ciudad moderna no tiene ágora ni el hombre moderno tiempo para deliberaciones, de las cuales se encargan los representantes elegidos. Una convivencia concreta queda destruida ya por el apremio de la cantidad y de la forma de organización. El trabajo vincula con otras personas que el ocio; el deporte con otras que la política; la jornada y el alma están nítidamente subdivididas. Las vinculaciones no son más que objetivas, se gestionan conjuntamente los intereses y tendencias comunes y no hay lugar para la “inmediatez”. La colectividad no es una especie de reunión agradable, sino una gran federación de fuerzas económicas o políticas, poco fecunda para el juego de imaginación romántico, pero comprensible numéricamente; se manifiesta en acciones y efectos y el individuo puede pertenecer a ella sin intimidades, pero con la conciencia de su aportación energética. Las “ligas” que se resisten contra la inevitable evolución tendrán que desvanecerse. Bien es verdad que todavía existe la familia, que como comunidad doméstica parece requerir y garantizar un mínimo de convivencia; pero también ella saldrá de su crisis en forma de federación con una finalidad, o bien desaparecerá.

Frente a esa amalgama de conocimientos verdaderos y conclusiones erróneas, me pronuncio por el renacimiento de la comuna. Renacimiento, no recuperación. De hecho no cabe recuperarla, aunque se me antoja que todo asomo de fraternidad en los edificios de apartamentos, toda ola de camaradería cálida en las pausas de la fábrica, significan un crecimiento del contenido de comunidad del mundo; y aunque a veces me parezca más real una comunidad aldeana que un parlamento, la comuna no puede recuperarse. Pero considero que la suerte del género humano depende de la posibilidad de que la comuna renazca de las aguas y del espíritu de la inminente transformación de la sociedad. Un ente comunitario orgánico —y sólo éstos pueden formar una humanidad configurada y

articulada— no se integrará nunca a base de individuos, sino de comunidades pequeñas e ínfimas: una nación es comunidad en la medida en que tiene contenido comunitario. Si la familia no sale purificada y remozada de la crisis que hoy parece ruina, la organización estatal, por añadidura, no será ya sino un aparato que se alimentará con los cuerpos de las generaciones. La comuna que de esta suerte podría renovarse, existe ya sólo como residuo. Cuando yo hablo de su renacimiento, no pienso en una situación mundial que perdure, sino en una situación modificada. Cuando hablo de las nuevas comunas —aunque se las llame las nuevas cooperativas—, me refiero a los sujetos de la economía transformada, a las colectividades a cuyas manos deberá pasar el poder sobre los medios de producción. Una vez más: todo depende de que estén prontas, preparadas.

Qué cantidad de autonomía económica y política —puesto que necesariamente serán a la vez unidades políticas y económicas— habrá que concederles, es una cuestión técnica que habrá que plantear y resolver siempre de nuevo, pero partiendo del conocimiento (que está por encima de la técnica) de que la potencia interna de una comunidad depende al propio tiempo de su potencia externa. Las relaciones entre centralismo y descentralización son un problema que, como hemos dicho, no debe tratarse como principio, sino como todo lo que afecta al comercio de la idea con la realidad, con el gran tacto del espíritu, ponderando, sin cansarse nunca, la medida legítima. Centralización, sí, pero nunca más de lo que sea preciso según las condiciones de lugar y tiempo; si la instancia llamada a trazar y a volver a trazar las líneas de demarcación permanece alerta en su conciencia, la distribución entre la base y el vértice de la pirámide será totalmente diferente de lo que es en la actualidad aun en Estados que se llaman comunistas, o sea: que aspiran a la comunidad. En la estructura de sociedad que yo me imagino, deberá haber también un sistema de representación; pero no se traducirá, como los actuales, en pseudo representantes de masas amorfas de electores, sino en los representantes acreditados en el trabajo de las comunidades explotadoras. Los representados estarán unidos con sus representantes, no como hoy en vacua abstracción, mediante la fraseología de un programa de partido, sino concretamente, mediante la actuación común y la experiencia común.

Pero lo más esencial es que el proceso de la formación de comunidades prosiga en las relaciones de las comunidades entre sí. Sólo una comunidad de comunidades podrá calificarse de ente comunitario.

El boceto que aquí he diseñado a grandes rasgos deberá agregarse a las actas del “socialismo utópico” hasta que la tempestad abra sus hojas. Así como no creo en la “incubación” de la nueva estructura de Marx, tampoco creo en la partenogénesis de Bakunin desde el seno de la revolución. Pero creo en el encuentro de imagen y destino en la hora plástica.

ÍNDICE

Prólogo

El concepto

El asunto

Los primeros

Proudhon

Kropotkin

Landauer

Intentos

Marx y la renovación de la sociedad

Lenin y la renovación de la sociedad

Otro experimento

En la crisis

En este libro, Martin Buber, autor de *¿Qué es el hombre?* (Breviarios, núm. 10), hace una nueva valoración de los socialistas llamados “utópicos” y expone sus objetivos, sus ensayos de crear un orden socialista y las causas de su fracaso. Asimismo, estudia el valor que las instituciones comunitarias como la cooperativa, la comuna rural, etc., tienen para la realización de un nuevo orden social, y los motivos que llevaron al más grande experimento socialista del siglo xx a convertirse en un aparato gigantesco y prepotente que aniquiló toda posibilidad de que subsistieran en él las condiciones que para aquellos “utopistas” eran precisamente la garantía de un socialismo genuino: la libertad de asociación, la autonomía más amplia posible de las pequeñas agrupaciones y su ordenación federativa y descentralizada.

Buber dedica también un capítulo al intento socialista de Palestina, y esboza en un capítulo final las características que deberá tener una sociedad restructurada que se vea libre del centralismo riguroso que la máquina estatal —en sus diversas formas— podría ejercer sobre ella.

En este libro polémico, bien documentado y estrictamente objetivo, palpita la ansiedad de un pensador que se enfrenta a la pregunta acerca del destino próximo del hombre como ente social.

